فلو نوا انتم مجيبه ابيكم مكان الكلبين من الطحال

ليس المرء اذ ذهب الليالي وكان ذهابهن له ذهابا

عرف الخبر اذ اتقدم

كلام الليل يمحوه النهار

مواضع الخبر تقديم ... الخبر

وصاحب الرياض بالتخصيص

واللهم اني اصبحت اشهدك

الحكمة قد يعبر عنها بالرواع

هذا الكتاب الشريف الذي صنفه العالم الرباني والفاضل الصمداني ناشر علم الأصول في الأطراف ومروج علم الفروع في الأكناف جناب الشيخ المرتضى الأنصاري [illegible] روحه الرحمة ورفع الله درجته وأعلى مقامه [illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

فاعلم ان المكلف اذا التفت الى حكم شرعي فاما ان يحصل له الشك فيه او القطع او الظن فان حصل له الشك فالمرجع فيه هي القواعد الشرعية الثابتة للشاك في مقام العمل وتسمى بالاصول العملية وهي منحصرة في اربعة لان الشك اما ان يلاحظ فيه الحالة السابقة ام لا وعلى الثاني فاما ان يمكن الاحتياط ام لا وعلى الاول فاما ان يكون الشك في التكليف او في المكلف به فالاول مجرى الاستصحاب والثاني مجرى التخيير والثالث مجرى اصالة البراءة والرابع مجرى قاعدة الاحتياط وما ذكرنا هو المختار في مجاري الاصول الاربعة وقد وقع الخلاف فيها وتمام الكلام في كل واحد موكول الى محله فالكلام يقع في مقاصد ثلثة الاول في القطع والثاني في الظن والثالث في الاصول العملية المذكورة التي هي المرجع عند الشك

اما الكلام في المقصد الاول فنقول لا اشكال في وجوب متابعة القطع والعمل عليه ما دام موجودا لانه بنفسه طريق الى الواقع وليس طريقيته قابلة لجعل الشارع اثباتا او نفيا ومن هنا يعلم ان اطلاق الحجة عليه ليس كاطلاق الحجة على الامارات المعتبرة شرعا لان الحجة عبارة عن الوسط الذي به يحتج على ثبوت الاكبر للاصغر ويصير واسطة للقطع بثبوته له كالتغير لاثبات حدوث العالم فقولنا الظن حجة او البينة حجة او فتوى المفتي حجة يراد به كون هذه الامور اوساطا لاثبات احكام متعلقاتها فيقال هذا مظنون الخمرية وكل مظنون الخمرية يجب الاجتناب عنه وكذلك قولنا هذا الفعل مما افتى المفتي بتحريمه او قامت البينة على كونه محرما وكلما كان كذلك فهو حرام وهذا بخلاف القطع لانه اذا قطع بوجوب شيء فيقال هذا واجب وكل واجب يحرم ضده او يجب مقدمته وكذلك العلم بالموضوعات فانه اذا قطع بخمرية شيء فيقال هذا خمر وكل خمر يجب الاجتناب عنه ولا يقال ان هذا معلوم الوجوب او الخمرية وكل معلوم حكمه كذا لان احكام الخمر انما تثبت للخمر لا لما علم انه خمر والحاصل ان كون القطع حجة غير معقول لان الحجة ما يوجب القطع بالمطلوب فلا يطلق على نفس القطع هذا كله بالنسبة الى متعلق القطع وهو الامر المقطوع به واما بالنسبة الى حكم اخر فيجوز ان يكون القطع ماخوذا في موضوعه فيقال ان الشيء المعلوم بوصف كونه معلوما حكمه كذا وح فالعلم يكون وسطا لثبوت ذلك الحكم وان لم يطلق عليه الحجة اذ المراد بالحجة في باب الادلة ما كان وسطا لثبوت متعلقه شرعا لا لحكم اخر كما اذا رتب الشارع الحرمة على الخمر المعلوم كونها خمرا لا على نفس الخمر وكترتب وجوب الاطاعة على معلوم الوجوب لا الواجب الواقعي وبالجملة فالقطع قد يكون طريقا للحكم وقد يكون ماخوذا في موضوع الحكم ثم ما كان منه طريقا لا يفرق فيه بين خصوصياته من حيث القاطع والمقطوع به واسباب القطع وازمانه اذ المفروض كونه طريقا الى متعلقه فيترتب عليه احكام متعلقه ولا يجوز للشارع ان ينهى عن العمل به لانه مستلزم للتناقض فاذا قطع كون مائع بولا من اي سبب كان فلا يجوز للشارع ان يحكم بعدم نجاسته او عدم وجوب الاجتناب عنه لان المفروض انه بمجرد القطع يحصل له صغرى وكبرى اعني قوله هذا بول وكل بول يجب الاجتناب عنه فهذا يجب الاجتناب عنه فحكم الشارع بانه لا يجب الاجتناب عنه مناقض له الا اذا فرض عدم كون النجاسة وحرمة الاجتناب من احكام نفس البول بل من احكام ما علم بوليته على وجه خاص من حيث السبب او الشخص او غيرهما فيكون ماخوذا في الموضوع وحكمه انه يتبع في اعتباره مطلقا او على وجه خاص دليل ذلك الحكم الثابت الذي اخذ العلم في موضوعه فقد يدل على ثبوت الحكم لشيء بشرط العلم به بمعنى انكشافه للمكلف من غير خصوصية للانكشاف كما في حكم العقل بحسن اتيان ما قطع العبد بكونه مطلوبا لمولاه وقبح ما يقطع بكونه مبغوضا فان مدخلية القطع بالمطلوبية او المبغوضية في صيرورة الفعل حسنا او قبيحا عند العقل لا يختص ببعض افراده وكما في حكم الشرع بحرمة ما علم انه خمر او نجاسته بقول مطلق بناء على ان الحرمة والنجاسة الواقعيتين انما تعرضان مواردهما بشرط العلم لا في نفس الامر كما هو قول بعض وقد يدل دليل ذلك الحكم على ثبوته لشيء بشرط حصول القطع به من سبب خاص مثل ما ذهب اليه بعض الاخباريين من عدم جواز العمل في الشرعيات بالعلم الغير الحاصل من الكتاب والسنة كما سيجيء وما ذهب اليه بعض من منع عمل القاضي بعلمه في حقوق الله تعالى وامثلة ذلك بالنسبة الى حكم غير القاطع كثيرة كحكم الشارع على المقلد بوجوب الرجوع الى الغير في الحكم الشرعي اذا علم به من الطرق الاجتهادية المعهودة لا من مثل الرمل والجفر فان القطع الحاصل من هذه وان وجب على القاطع الاخذ به في عمل نفسه الا انه لا يجوز للغير تقليده في ذلك وكذلك العلم الحاصل للمجتهد الفاسق او غير الامامي من الطرق الاجتهادية المتعارفة فانه

في بيان التجري وحكمه حيث كان المعصية [illegible]

لا يجوز للغير العمل بها وكحكم الشارع على الحاكم بوجوب قبول خبر العدل المعلوم له من الحس لا من الحدس الى غير ذلك ثم من خواص القطع الذي هو طريق الى الواقع قيام الامارات الشرعية والاصول العملية مقامه في العمل بخلاف الماخوذ في الحكم على وجه الموضوعية فانه تابع لدليل الحكم فان ظهر منه او من دليل خارج اعتباره على وجه الطريقية للموضوع اعتبار صفة القطع في الموضوع من حيث كونها صفة خاصة قائمة بالشخص لم يقم مقامه غيره كما اذا فرضنا ان الشارع اعتبر صفة القطع على هذا الوجه في حفظ عدد الثنائية والثلاثية والاوليين من الرباعية فان غيره كالظن باحد الطرفين او اصالة عدم الزائد لا يقوم مقامه الا بدليل خاص خارج عن ادلة حجية مطلق الظن في الصلوة واصالة عدم الاكثر ومن هذا الباب عدم جواز اداء الشهادة استنادا الى البينة او اليد على قول وان جاز تعويل الشاهد في عمل نفسه بهما اجماعا لان العلم بالمشهود به ماخوذ في مقام العمل على وجه الطريقية بخلاف مقام اداء الشهادة الا ان يثبت من الخارج ان كلما يجوز العمل به من الطرق الشرعية يجوز الاستناد اليه في الشهادة كما يظهر من رواية حفص الواردة في جواز الاستناد الى اليد ومما ذكرنا يظهر انه لو نذر احد ان يتصدق كل يوم بدرهم ما دام متيقنا بحيوة ولده فانه لا يجب التصدق عند الشك في الحيوة لاجل استصحاب الحيوة بخلاف ما لو علق النذر بنفس الحيوة فانه يكفي في الوجوب الاستصحاب ثم ان هذا الذي ذكرنا من كون القطع ماخوذا تارة على وجه الطريقية واخرى على جهة الموضوعية جار في الظن ايضا وان فارق العلم في كيفية الطريقية حيث ان العلم طريق بنفسه والظن المعتبر طريق بجعل الشارع بمعنى كونه وسطا في ترتب احكام متعلقه كما اشرنا اليه سابقا لكن الظن ايضا قد يؤخذ طريقا مجعولا الى متعلقه سواء كان موضوعا على وجه الطريقية لحكم متعلقه او لحكم اخر يقوم مقامه سائر الطرق الشرعية فيقال ح انه حجة وقد يؤخذ موضوعا لا على وجه الطريقية لحكم متعلقه او لحكم اخر ولا يطلق عليه الحجة فلا بد من ملاحظة دليل ذلك ثم الحكم بقيام غيره من الطرق المعتبرة مقامه لكن الغالب فيه الاول وينبغي التنبيه على امور

الاول انه قد عرفت ان القاطع لا يحتاج في العمل بقطعه الى ازيد من الادلة المثبتة لاحكام مقطوعه فيجعل ذلك كبرى لصغرى قطع بها فيقطع بالنتيجة فاذا قطع بكون شيء خمرا وقام الدليل على كون حكم الخمر في نفسها هي الحرمة فيقطع بحرمة ذلك الشيء لكن الكلام في ان قطعه هذا هل هو حجة عليه من الشارع وان كان مخالفا للواقع في علم الله فيعاقب على مخالفته او انه حجة عليه اذا صادف الواقع بمعنى انه لو شرب الخمر الواقعي عالما عوقب عليه في مقابل من شربها جاهلا لا انه يعاقب على شرب ما قطع بكونه خمرا وان لم يكن خمرا في الواقع ظاهر كلماتهم في بعض المقامات الاتفاق على الاول كما يظهر من دعوى جماعة الاجماع على ان ظان ضيق الوقت اذا اخر الصلوة عصى وان انكشف بقاء الوقت فان تعبيرهم بظن الضيق لبيان ادنى فردي الرجحان فيشمل القطع بالضيق نعم حكي عن النهاية وشيخنا البهائي التوقف في العصيان بل في التذكرة لو ظن ضيق الوقت عصى لو اخر ان استمر الظن وان انكشف خلافه فالوجه عدم العصيان انتهى واستقرب العدم سيد مشايخنا في المفاتيح وكذا لا خلاف بينهم ظاهرا في ان سلوك الطريق المظنون الخطر او مقطوعه معصية يجب اتمام الصلوة فيه ولو بعد انكشاف عدم الضرر فيه ويؤيده بناء العقلاء على الاستحقاق وحكم العقل بقبح التجري وقد يقرر دلالة العقل على ذلك بانا اذا فرضنا شخصين قاطعين بان قطع احدهما بكون مائع معين خمرا وقطع الاخر بكون مائع اخر خمرا فشرباهما فاتفق مصادفة احدهما للواقع ومخالفة الاخر فاما ان يستحقا العقاب او لا يستحقه احدهما او يستحقه من صادف قطعه الواقع دون الاخر او العكس لا سبيل الى الثاني والرابع والثالث مستلزم لاناطة استحقاق العقاب بما هو خارج عن الاختيار وهو مناف لما يقتضيه العدل فتعين الاول ويمكن الخدشة في الكل اما الاجماع فالمحصل منه غير حاصل والمسئلة عقلية خصوصا مع مخالفة غير واحد كما عرفت من النهاية وستعرف من قواعد الشهيد قدس سره والمنقول منه ليس حجة في المقام واما بناء العقلاء فلو سلم فانما هو على مذمة الشخص من حيث ان هذا الفعل يكشف عن وجود صفة الشقاوة فيه لا على نفس فعله كمن انكشف لهم من حاله انه بحيث لو قدر على قتل سيده لقتله فان المذمة على المنكشف لا الكاشف ومن هنا يظهر الجواب عن قبح التجري فانه لكشف ما تجري به عن خبث الفاعل لكونه جريا وعازما على العصيان والتمرد لا على كون الفعل مبغوضا للمولى والحاصل ان الكلام في كون هذا الفعل الغير المنهي عنه واقعا مبغوضا للمولى من حيث تعلق اعتقاد المكلف بكونه مبغوضا الا ان هذا الفعل المنهي عنه باعتقاده ينبئ عن سوء سريرة العبد مع سيده وكونه جريا في مقام الطغيان والمعصية وعازما عليه فان هذا غير منكر في هذا المقام كما سيجيء لكن لا يجدي في كون الفعل محرما شرعيا لان استحقاق المذمة على ما كشف عنه الفعل لا يوجب استحقاقه على نفس الفعل ومن المعلوم ان الحكم العقلي باستحقاق الذم انما يلازم استحقاق العقاب شرعا اذا تعلق بالفعل لا بالفاعل واما ما ذكر من الدليل العقلي فنلتزم باستحقاق من صادف قطعه الواقع لانه عصى اختيارا دون من لم يصادف قولك ان التفاوت بالاستحقاق والعدم لا يحسن ان يناط بما هو خارج عن الاختيار ممنوع فان العقاب بما لا يرجع بالاخرة الى الاختيار قبيح الا ان عدم العقاب لامر لا يرجع الى الاختيار قبحه غير معلوم كما يشهد به الاخبار الواردة في ان من سن سنة حسنة كان له مثل اجر من عمل بها ومن سن سنة سيئة كان له مثل وزر من عمل بها فاذا فرضنا ان شخصين سنا سنة حسنة او سيئة واتفق كثرة العامل باحديهما وقلة العامل بما سنه الاخر فان مقتضى الروايات كون ثواب الاول او عقابه اعظم وقد اشتهر ان للمصيب اجرين وللمخطي اجرا واحدا والاخبار في امثال ذلك في طرف الثواب والعقاب بحد التواتر فالظاهر ان العقل انما يحكم بتساويهما في استحقاق المذمة من حيث شقاوة الفاعل وخبث سريرته مع المولى لا في استحقاق المذمة على الفعل المقطوع بكونه معصية وربما يؤيد ذلك انا نجد من انفسنا الفرق في مرتبة الذم بين من

وكلام صاحب الفصول في قبح التجري بالوجوه والاعتبار

صادف فعله الواقع وبين من لم يصادف الا ان يقال ان ذلك انما هو في المبغوضات العقلية التي من حيث ان زيادة الذم من المولى وتأكد الذم من العقلاء بالنسبة الى من صادف اعتقاده الواقع لاجل التشفي المستحيل في حق الحكيم تعالى هذا وقد يظهر من بعض المعاصرين التفصيل في صورة القطع بتحريم شيء غير محرم واقعا فرجح استحقاق العقاب بفعله الا ان يعتقد تحريم واجب غير مشروط بقصد القربة فانه لا يبعد عدم استحقاق العقاب عليه مطلقا او في بعض الموارد نظرا الى معارضة الجهة الواقعية للجهة الظاهرية فان قبح التجري عندنا ليس ذاتيا بل يختلف بالوجوه والاعتبار فمن اشتبه عليه مؤمن ورع عالم بكافر واجب القتل فحسب انه ذلك الكافر وتجرى فلم يقتله فانه لا يستحق الذم على هذا الفعل عقلا عند من انكشف له الواقع وان كان معذورا لو فعل واظهر من ذلك ما لو جزم بوجوب قتل نبي او وصي فتجرى ولم يقتله الا ترى ان المولى الحكيم اذا امر عبده بقتل عدو له فصادف العبد ابنه وزعمه ذلك العدو فتجرى ولم يقتله ان المولى اذا اطلع على حاله لا يذمه على هذا التجري بل يرضى به وان كان معذورا لو فعل وكذا لو نصب له طريقا غير القطع الى معرفة عدوه فادى الطريق الى تعيين ابنه فتجرى ولم يفعل وهذا الاحتمال حيث يتحقق عند المتجري لا يجديه ان لم يصادف الواقع ولذا يلزمه العقل بالعمل بالطريق المنصوب لما فيه من القبح بالتبادر من العقاب بخلاف ما لو ترك العمل به فان المظنون فيه عدمها ومن هنا يظهر ان التجري على الحرام في المكروهات الواقعية اشد منه في مباحاتها وهو فيها اشد منه في مندوباتها ويختلف باختلافها ضعفا وشدة كالمكروهات ويمكن ان يراعى في الواجبات الواقعية ما هو الاقوى من جهاته وجهات التجري انتهى كلامه رفع مقامه اقول يرد عليه اولا منع ما ذكره من عدم كون قبح التجري ذاتيا لان التجري على المولى قبيح ذاتا كالظلم سواء كان لنفس الفعل او لكشفه عن كونه جريا فيمتنع عروض الصفة المحسنة وفي مقابله الانقياد لله تعالى سبحانه فانه يمتنع ان يعرض له جهة مقبحة وثانيا انه لو سلم انه لا امتناع في ان يعرض له جهة محسنة لكنه باق على قبحه ما لم يعرض له تلك الجهة وليس مما لا يعرض له في نفسه حسن ولا قبح الا بملاحظة ما يتحقق في ضمنه من العبادة اخرى او سلمنا عدم كونه علة تامة للقبح كالظلم فلا شك في كونه مقتضيا له كالكذب وليس من قبيل الافعال التي لا يدرك العقل بملاحظتها في انفسها حسنها ولا قبحها وح فيتوقف ارتفاع قبحه على انضمام جهة يتدارك بها قبحه كالكذب المتضمن لانجاء نبي ومن المعلوم ان ترك قتل المؤمن بوصف انه مؤمن في المثال الذي ذكره كفعله ليس من الامور التي يتصف

[illegible]

في استحقاق المدح والذم وهو محل نظر بل منع وعليه يمكن ابتناء منع الدليل العقلي السابق في قبح التجري مدفوعة مضافا الى تحقق ما عرفت من تقدم من الدليل العقلي كما لا يخفى على المتأمل بان العقل مستقل بقبح التجري في المثال المذكور ومجرد تحقق ترك قتل المؤمن في ضمنه مع الاعتراف بان ترك القتل لا بوصف كونه حسنا ولا ينفع لا يرفع قبحه ولذا يحكم العقل بقبح الكذب وضرب اليتيم اذا انضم اليهما ما يصرفهما الى المصلحة اذا جهل الفاعل بها ثم انه ذكر هذا القائل في بعض كلماته ان التجري اذا صادف المعصية الواقعية تداخل عقابهما ولم يعلم معنى محصل لهذا الكلام اذ مع كون التجري عنوانا مستقلا في استحقاق العقاب لا وجه للتداخل ان اريد به وحدة العقاب فانه ترجيح بلا مرجح وسيجيء في الرواية ان على الراضي اثما وعلى الداخل اثمان وان اريد به عقاب زائد على عقاب محض التجري فهذا ليس تداخلا لان كل فعل اجتمع فيه عنوانان من القبح يزيد عقابه على ما كان فيه احدهما والتحقيق انه لا فرق في قبح التجري بين موارده وان المتجري لا اشكال في استحقاقه الذم من جهة انكشاف خبث باطنه وسوء سريرته وجرأته واما استحقاقه للذم من حيث الفعل المتجرى في ضمنه ففيه اشكال كما اعترف به الشهيد قدس سره فيما ياتي من كلامه نعم لو كان التجري على المعصية بالقصد الى المعصية فالمصرح به في الاخبار الكثيرة العفو عنه وان كان يظهر من اخبار اخر العقاب على القصد ايضا مثل قوله نية الكافر شر من عمله وقوله انما يحشر الناس على نياتهم وما ورد من تعليل خلود اهل النار في النار وخلود اهل الجنة في الجنة بعزم كل من الطائفتين على الثبات على ما كان عليه من المعصية والطاعة لو خلدوا في الدنيا وما ورد من انه اذا التقى المسلمان بسيفيهما فالقاتل والمقتول في النار قيل يا رسول الله هذا القاتل فما بال المقتول قال لانه اراد قتل صاحبه وما ورد في العقاب على فعل بعض المقدمات بقصد ترتب الحرام كغارس الخمر والماشي لسعاية مؤمن وفحوى ما دل على ان الرضا بفعل كفعله مثل ما عن امير المؤمنين ع ان الراضي بفعل قوم كالداخل فيه معهم وعلى الداخل اثمان اثم الرضا واثم الدخول ويؤيده قوله تعالى ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة في الذين امنوا لهم عذاب اليم وقوله تعالى ان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله وما ورد من ان من رضي بفعل فقد لزمه وان لم يفعل وما ورد في تفسير قوله تعالى فلم قتلتموهم ان كنتم صادقين من ان نسبة القتل الى المخاطبين مع تأخرهم عن القائلين بكثير لرضاهم بقتلهم وقوله تعالى تلك الدار الاخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا في الارض ولا فسادا ويمكن حمل الاخبار الاول على من ارتدع عن قصده بنفسه وحمل الاخبار الاخيرة على من بقي على قصده حتى عجز عن الفعل لا باختياره او يحمل الاول على من اكتفى بمجرد القصد والثانية

على

في تنبيهات اقسام التجري

على من اشتغل بعد القصد ببعض المقدمات كما يشهد له حرمة الاعانة على المحرم حيث عممه بعض الاساطين لاعانة نفسه على الحرام ولعله لتنقيح المناط لا بالدلالة اللفظية وقد علم مما ذكرنا ان التجري على اقسام يجمعها عدم المبالاة بالمعصية او قلتها احدها مجرد القصد الى المعصية والثاني القصد مع الاشتغال بمقدماته والثالث القصد مع التلبس بما يعتقد كونه معصية والرابع التلبس بما يحتمل كونه معصية رجاء لتحقق المعصية والخامس التلبس به لعدم المبالاة بمصادفة الحرام والسادس التلبس رجاء ان لا يكون معصية وخوف كونها معصية ويشترط في صدق التجري في الثلاثة الاخيرة عدم كون الجهل عذرا عقليا او شرعيا كما في الشبهة المحصورة الوجوبية او التحريمية والا لم يتحقق احتمال المعصية وان تحقق احتمال المخالفة للحكم الواقعي كما في موارد اصالة البراءة واستصحابها ثم ان الاقسام الستة كلها مشتركة في استحقاق الفاعل للمذمة من حيث خبث ذاته وجرأته وسوء سريرته وانما الكلام في تحقق العصيان بالفعل المتحقق في ضمنه التجري وعليك بالتأمل في كل من الاقسام قال الشهيد قدس سره في القواعد لا يؤثر نية المعصية عقابا ولا ذما ما لم يتلبس بها وهو مما ثبت في الاخبار العفو عنه ولو نوى المعصية وتلبس بما يراه معصية فظهر خلافها ففي تأثير هذه النية نظر من انها لما لم تصادف المعصية صارت كنية مجردة وهو غير مؤاخذ بها ومن دلالتها على انتهاك الحرمة وجرأته على المعاصي وقد ذكر بعض الاصحاب انه لو شرب المباح تشبيها بشرب المسكر فعل حراما ولعله ليس لمجرد النية بل بانضمام فعل الجوارح ويتصور محل النظر في صور منها لو وجد امرأة في منزل غيره فظنها اجنبية فاصابها فبان انها زوجته او امته ومنها لو وطئ زوجته بظن انها حائض فبانت طاهرة ومنها لو هجم على طعام بيد غيره فاكله فتبين انه ملكه ومنها لو ذبح شاة بظنها للغير بقصد العدوان فظهرت ملكه ومنها اذا قتل نفسا بظن انها معصومة فبانت انها مهدورة وقد قال بعض العامة نحكم بفسق متعاطي ذلك لدلالته على عدم المبالاة بالمعاصي ويعاقب في الاخرة ما لم يتب عقابا متوسطا بين الصغيرة والكبيرة وكلاهما تحكم وتخرص على الغيب انتهى

الثالث انك قد عرفت انه لا فرق فيما يكون العلم فيه كاشفا محضا بين اسباب العلم وينسب الى غير واحد من اصحابنا الاخباريين عدم الاعتماد على القطع الحاصل من المقدمات العقلية القطعية الغير الضرورية لكثرة وقوع الاشتباه والغلط فيها فلا يمكن الركون الى شيء منها فان ارادوا عدم جواز الركون بعد حصول القطع فلا يعقل ذلك في مقام اعتبار العلم من حيث الكشف ولو امكن الحكم بعدم اعتباره لجرى مثله في القطع الحاصل من المقدمات الشرعية طابق النعل بالنعل وان ارادوا عدم جواز الخوض في المطالب العقلية لتحصيل المطالب الشرعية لكثرة وقوع الغلط والاشتباه فيها فلو

[illegible]

بالسماع عن الصادقين ع ان الدليل التاسع مبني على مقدمة دقيقة شريفة تفطنت لها بتوفيق الله تعالى وهي ان العلوم النظرية قسمان قسم ينتهي الى مادة هي قريبة من الاحساس ومن هذا القسم علم الهندسة والحساب واكثر ابواب المنطق وهذا القسم لا يقع فيه الخلاف بين العلماء والخطأ في نتائج الافكار والسبب في ذلك ان الخطأ في الفكر اما من جهة الصورة او من جهة المادة والخطأ من جهة الصورة لا يقع من العلماء لان معرفة الصورة من الامور الواضحة عند الاذهان المستقيمة والخطأ من جهة المادة لا يتصور في هذه العلوم لقرب المواد فيها الى الاحساس وقسم ينتهي الى مادة هي بعيدة عن الاحساس ومن هذا القسم الحكمة الالهية والطبيعية وعلم الكلام وعلم اصول الفقه والمسائل النظرية الفقهية وبعض القواعد المذكورة في كتب المنطق ومن ثم وقع الاختلافات والمشاجرات بين الفلاسفة في الحكمة الالهية والطبيعية وبين علماء الاسلام في اصول الفقه ومسائل الفقه وعلم الكلام وغير ذلك والسبب في ذلك ان القواعد المنطقية انما هي عاصمة من الخطأ من جهة الصورة لا من جهة المادة اذ اقصى ما يستفاد من المنطق في باب مواد الاقيسة تقسيم المواد على وجه كلي الى اقسام وليست في المنطق قاعدة بها يعلم ان كل مادة مخصوصة داخلة في اي قسم من الاقسام ومن المعلوم امتناع وضع قاعدة تكفل بذلك ثم استظهر ببعض الوجوه تأييدا لما ذكره وقال بعد ذلك فان قلت لا فرق في ذلك بين العقليات والشرعيات والشاهد على ذلك ما نشاهد من كثرة الاختلافات والواقعة بين اهل الشرع في اصول الدين وفي الفروع الفقهية قلت انما نشا ذلك من ضم مقدمة عقلية باطلة بالمقدمة النقلية الظنية او القطعية من الواضحات لما ذكرناه من انه ليس في المنطق قانون يعصم من الخطأ في مادة الفكر ان المشائين ادعوا البداهة في ان تفرق ماء كوز الى كوزين اعدام لشخصه واحداث لشخصين آخرين وعلى هذه المقدمة بنوا اثبات الهيولى والاشراقيين ادعوا البداهة في انه ليس اعداما للشخص الاول وانما انعدمت صفة من صفاته وهو الاتصال ثم قال اذا عرفت ما مهدناه من المقدمة الدقيقة الشريفة فنقول ان تمسكنا بكلامهم ع فقد عصمنا من الخطأ وان تمسكنا بغيرهم لم نعصم عنه انتهى كلامه والمستفاد من كلامه عدم حجية ادراكات العقل في غير المحسوسات وما يكون مباديه قريبة من الاحساس اذا لم يتوافق عليه النقل وقد استحسن ما ذكره غير واحد ممن تأخر عنه منهم السيد المحدث الجزائري قدس سره في اوائل شرح التهذيب على ما حكي عنه قال بعد ذكر كلام المحدث المتقدم بطوله وتحقيق المقام يقتضي ما ذهب اليه فان قلت قد عزلت العقل عن الحكم في الاصول والفروع فهل يبقى له حكم في مسألة من المسائل قلت اما البديهيات فهي له وحده وهو الحاكم فيها واما النظريات فان وافقه النقل وحكم بحكمه قدم حكمه على النقل وحده واما لو تعارض هو والنقلي فلا شك عندنا في ترجيح النقل

في ذكر كلام صاحب الحدائق في حجية العقل الفطري وما عداه

٥

وعدم الالتفات الى ما حكم به العقل قال وهذا اصل يبتنى عليه مسائل كثيرة ثم ذكر جملة من المسائل المتفرعة اقول لا يحضرني شيء يحتج الاخذ
ما فرع على ذلك فليت شعري اذا فرض حكم العقل على وجه القطع بشيء كيف يجوز حصول القطع او الظن من الدليل النقلي على خلافه وكذا
لو فرض حصول القطع من الدليل النقلي كيف يجوز حكم العقل بخلافه على وجه القطع ممن وافقهم على ذلك في الجملة المحدث البحراني في مقدمات
الحدائق حيث نقل كلاما للسيد المتقدم في هذا المقام واستحسنه الا انه صرح بحجية العقل الفطري الصحيح وحكم بمطابقته للشرع ومطابقة
الشرع له ثم قال لا مدخل للعقل في شيء من الاحكام الفقهية من عبادات وغيرها ولا سبيل اليها الا السماع عن المعصوم لقصور العقل المذكور
عن الاطلاع عليها ثم قال نعم يبقى الكلام بالنسبة الى ما لا يتوقف على التوقيف فنقول ان كان الدليل العقلي القطعي المتعلق بذلك بديهيا
ظاهر البداهة مثل الواحد نصف الاثنين فلا ريب في صحة العمل به والا فان لم يعارضه دليل عقلي ولا نقلي فكذلك وان عارضه دليل عقلي اخر فان
تايد احدهما بنقلي كان الترجيح للمتايد بالدليل النقلي والا فاشكال وان عارضه دليل نقلي فان تايد ذلك العقلي بدليل نقلي كان الترجيح للعقلي
الا ان هذا في الحقيقة تعارض في النقليات والا فالترجيح للنقل وفاقا للسيد المحدث المتقدم ذكره وخلافا للاكثر هذا بالنسبة الى
العقلي بقول مطلق اما لو اريد المعنى الاخص وهو الفطري الخالي عن شوائب الاوهام الذي هو حجة من حجج الملك العلام وان شذ وجوده في
الانام ففي ترجيح النقلي عليه اشكال انتهى ولا ادري كيف يجعل الدليل النقلي في الاحكام النظرية مقدما على ما هو في البداهة من قبيل الواحد
نصف الاثنين مع ان ضروريات الدين والمذهب لم يزد في البداهة على ذلك والعجب مما ذكره في الترجيح عند تعارض العقل والنقل كيف يتصور
الترجيح في القطعي واي دليل على الترجيح المذكور واعجب من ذلك الاستشكال في تعارض العقليين من دون ترجيح مع انه لا اشكال في تساقطهما
وفي تقديم النقلي على العقلي الفطري الخالي عن شوائب الاوهام مع ان العلم بوجود الصانع جل ذكره اما ان يحصل من هذا العقل الفطري او مما
دونه من العقليات البديهية بل النظريات المنتهية الى البداهة والذي يقتضيه النظر وفاقا للاكثر اهل النظر انه كلما حصل القطع من دليل
عقلي فلا يجوز ان يعارضه دليل نقلي وان وجد ما ظاهره المعارضة فلا بد من تاويله ان لم يمكن طرحه وكلما حصل القطع من دليل نقلي مثل القطع
الحاصل من اجماع جميع الشرائع على حدوث العالم زمانا فلا يجوز ان يحصل القطع على خلافه من دليل عقلي مثل استحالة تخلف الاثر عن المؤثر ولو
حصل منه صورة برهان كانت شبهة في مقابلة البديهة لكن هذا لا ينافي ان العقلي الفطري الخالي عن شوائب الاوهام فلا بد في موارده
التزام عدم حصول القطع من النقل على خلافه لان الادلة القطعية النظرية في النقليات مضبوطة محصورة ليس فيها شيء يصادم العقل البديهي او الفطري
فان قلت لعل نظر هؤلاء في ذلك الى ما يستفاد من الاخبار مثل قولهم عليهم السلام حرام عليكم ان تقولوا بشيء ما لم تسمعوه منا وقولهم عليهم السلام لو ان رجلا
قام ليله وصام نهاره وحج دهره وتصدق بجميع ماله ولم يعرف ولاية ولي الله فيكون اعماله بدلالته اليه ما كان له على الله ثواب وقولهم من دان الله بغير
سماع من صادق فهو كذا وكذا الى غير ذلك من ان الواجب علينا هو امتثال احكام الله تعالى التي بلغها حججه عليهم السلام فكل حكم لم يكن الحجة واسطة في تبليغه
لم يجب امتثاله بل يكون من قبيل اسكتوا عما سكت الله عنه فان معنى سكوته عنه عدم امره اولياءه بتبليغه وحينئذ فالحكم المنكشف بغير واسطة الحجة
ملغى في نظر الشارع وان كان مطابقا للواقع كما يشهد به تصريح الامام عليه السلام بنفي الثواب على التصدق بجميع المال مع القطع بكونه محبوبا ومرضيا
عند الله ووجه الاستشكال في تقديم النقلي على العقل الفطري السليم ما ورد من النقل المتواتر على حجية العقل وانه حجة باطنية وانه مما يعبد به
الرحمن ويكتسب به الجنان ونحوها مما يستفاد منه كون العقل السليم ايضا حجة من الحجج فالحكم المنكشف به حكم بلغه الرسول الباطني الذي هو شرع
من داخل كما ان الشرع عقل من خارج ومما يشير الى ما ذكرنا من قبل هؤلاء ما ذكره السيد الصدر في شرح الوافية في جملة كلام له في حكم ما يستقل
العقل ما لفظه ان المعلوم هو انه يجب فعل شيء او تركه او لا يجب اذا حصل الظن او القطع بوجوبه او حرمته او غيرهما من جهة نقل قول المعصوم عليه السلام
او فعله او تقريره لا انه يجب فعله او تركه او لا يجب مع حصولهما من اي طريق كان انتهى موضع الحاجة قلت اولا نمنع مدخلية توسط تبليغ الحجة في وجوب
اطاعة حكم الله سبحانه كيف والعقل بعد ما عرف ان الله تعالى لا يرضى بترك الشيء الفلاني وعلم بوجوب طاعة الله لم يحتج ذلك الى توسط مبلغ ودعوى
استفادة ذلك من الاخبار ممنوعة فان المقصود من امثال الخبر المذكور عدم جواز الاستبداد بالاحكام الشرعية بالعقول الناقصة الظنية على ما
كان متعارفا في ذلك الزمان من العمل بالاقيسة والاستحسانات من غير مراجعة حجج الله بل في مقابلهم عليهم السلام والا فادراك العقل القطعي للحكم
المخالف للدليل النقلي على وجه لا يمكن الجمع بينهما في غاية الندرة بل لا نعرف وجوده فلا ينبغي الاهتمام به في هذه الاخبار الكثيرة مع ان ظاهرها
ينفي حكومة العقل ولو مع عدم المعارض وعلى ما ذكرنا يحمل ما ورد من ان دين الله لا يصاب بالعقول واما نفي الثواب على التصدق مع عدم كون العمل
بدلالة ولي الله فلو ابقي على ظاهره لدل على عدم الاعتبار بالعقل الفطري الخالي عن شوائب الاوهام مع اعترافه بانه حجة من حجج الملك العلام
فلا بد من حمله على التصدقات الغير المقبولة مثل التصدق على المخالفين لاجل تدينهم بذلك الدين الفاسد كما هو الغالب في تصدق المخالف على
المخالف كما في تصدقنا على فقراء الشيعة لاجل محبتهم لامير المؤمنين عليه السلام وبغضهم لاعدائه او على ان المراد حبط ثواب التصدق من اجل عدم المعرفة لولي الله
تعالى او على غير ذلك وثانيا سلمنا مدخلية تبليغ الحجة في وجوب الاطاعة لكنا اذا علمنا اجمالا بان حكم الواقعة الفلانية لعموم الابتلاء بها قد صدر يقينا
من الحجة مضافا الى ما ورد من قوله صلى الله عليه وآله في خطبة حجة الوداع معاشر الناس ما من شيء يقربكم الى الجنة ويباعدكم عن النار الا امرتكم به وما من شيء يقربكم

في بيان الركون الى العقل في مناطات الاحكام

الى النار ويباعدكم عن الجنة الا وقد نهيتكم عنه ثم ادركنا ذلك الحكم اما بالعقل المستقل واما بواسطة مقدمة عقلية نجزم من ذلك
بان ما استكشفناه بعقولنا صادر عن الحجة صلوات الله عليه فيكون الاطاعة بواسطة الحجة الا انه لا يعلم ان الاخبار المتقدمة وادلة وجوب الرجوع
الى الائمة صلوات الله عليهم اجمعين تدل على مدخلية تبليغ الحجة وبيانه في طريق الحكم وان كل حكم لم يعلم من طريق السماع عنهم عليهم السلام ولو بالواسطة فهو
غير واجب الاطاعة وحينئذ فلا يجدي مطابقة الحكم المدرك لما صدر عن الحجة لكن قد عرفت عدم دلالة الاخبار ومع تسليم ظهورها فهو ايضا من باب
تعارض النقل الظني مع العقل القطعي ولذلك لا فائدة مهمة في هذه المسألة اذ بعد ما قطع العقل بحكم وقطع بعدم رضاء الله جل ذكره بمخالفته
فلا يعقل ترك العمل بذلك ما دام هذا القطع باقيا فكلما دل على خلاف ذلك فمؤول او مطروح نعم الانصاف ان الركون الى العقل فيما يتعلق بادراك
مناطات الاحكام لينتقل منها الى ادراك نفس الاحكام موجب للوقوع في الخطاء كثيرا في نفس الامر وان لم يحتمل ذلك عند المدرك كما يدل عليه
الاخبار الكثيرة الواردة بمضمون ان دين الله لا يصاب بالعقول وانه لا شيء ابعد عن دين الله من عقول الناس واوضح من ذلك كله رواية ابان بن تغلب
عن الصادق عليه السلام قال قلت رجل قطع اصبعا من اصابع المرأة كم فيها من الدية قال عشر من الابل قال قلت اصبعين قال عشرون قلت قطع ثلاثا قال ثلثون
قلت قطع اربعا قال عشرون قلت سبحان الله يقطع ثلاثا فيكون عليه ثلثون ويقطع اربعا فيكون عليه عشرون كان يبلغنا هذا ونحن بالعراق فقلنا
ان الذي جاء به شيطان قال عليه السلام مهلا يا ابان هذا حكم رسول الله صلى الله عليه وآله ان المرأة تعاقل الرجل الى ثلث الدية فاذا بلغ الثلث رجع الى النصف
يا ابان انك اخذتني بالقياس والسنة اذا قيست محق الدين وهي وان كانت ظاهرة في توبيخ ابان على رد الرواية الظنية التي سمعها في العراق بمجرد
استقلال عقله بخلافه او على تعجبه مما حكم به الامام عليه السلام من جهة مخالفته لمقتضى القياس الا ان مرجع الكل الى التوبيخ على مراجعة العقل في استنباط
الاحكام فهو توبيخ على المقدمات المفضية الى مخالفة الواقع وقد اشرنا هنا وفي اول المسألة الى عدم جواز الخوض لاستكشاف الاحكام الدينية
في المطالب العقلية والاستعانة بها في تحصيل مناط الحكم والانتقال منه اليه على طريق اللم لان انس الذهن بها يوجب عدم حصول الوثوق بما
يصل اليه من الاحكام التوقيفية فقد يصير منشأ الطرح لامارات النقلية الظنية لعدم حصول الظن له منها بالحكم واوجب من ذلك ترك الخوض في
المطالب العقلية النظرية لادراك ما يتعلق باصول الدين فانه تعريض للهلاك الدائم والعذاب الخالد وقد اشير الى ذلك عند النهي عن الخوض في مسئلة
القضاء والقدر وعند نهي بعض اصحابهم عليهم السلام عن المجادلة في المسائل الكلامية لكن الظاهر من بعض تلك الاخبار ان الوجه في النهي عن الاخير عدم الاطمينان
بمهارة الشخص المنهي في المجادلة فيصير مفحما عند المخالفين ويوجب ذلك دحض المطالب الحقة في نظر اهل الخلاف الثالث قد اشتهر في السنة المعاصرين
ان قطع القطاع لا اعتبار به ولعل الاصل في ذلك ما صرح به كاشف الغطاء بعد الحكم بان كثير الشك لا اعتبار بشكه قال وكذا من خرج عن العادة
في قطعه وظنه فيلغو اعتبارهما في حقه انتهى اقول اما عدم اعتبار ظن من خرج عن العادة في ظنه فلان ادلة اعتبار الظن في مقام يعتبر فيه
مختصة بالظن الحاصل من الاسباب التي يتعارف حصول الظن منها لمتعارف الناس لو وجدت تلك الاسباب عندهم على النحو الذي وجد عند هذا
الشخص فالحاصل من غيرها يساوي الشك في الحكم واما قطع من خرج قطعه عن العادة فان اريد بعدم اعتباره عدم اعتباره في الاحكام التي يكون
القطع موضوعا لها كقبول شهادته وفتواه ونحو ذلك مما يعتبر القطع موضوعا لها في هذه المقامات لا شمول ادلة اعتبار العلم في هذه المقامات لا شمول ما ذكره كلام من
ذكره في سياق كثير الشك ارادة غير هذا القسم وان اريد به عدم اعتباره في مقامات يعتبر القطع فيها من حيث الكاشفية والطريقية الى الواقع
فان اريد بذلك انه حين قطعه كالشاك فلا شك في ان احكام الشاك وغير العالم لا تجري في حقه وكيف يحكم على القاطع بالتكليف بالرجوع
الى ما دل على عدم الوجوب عند عدم العلم والقاطع بانه صلى ثلثا بالبناء على انه صلى اربعا ونحو ذلك وان اريد بذلك وجوب ردعه عن قطعه
وتنبيهه على مرضه لم يرتدع بنفسه ولو بان يقال له ان الله سبحانه لا يريد منك الواقع لو فرض عدم تفطنه لقطعه بان الله يريد الواقع منه
ومن كل احد فهو حق لكنه يدخل في باب الارشاد ولا يختص بالقطاع بل بكل من قطع بما يقطع بخطائه فيه من الاحكام الشرعية والموضوعات
الخارجية المتعلقة بحفظ النفوس والاعراض بل الاموال في الجملة واما في ما عدا ذلك مما يتعلق بحقوق الله سبحانه فلا دليل على وجوب الردع
في القطاع كما لا دليل عليه في غيره ولو بني على وجوب ذلك في حقوق الله سبحانه من باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر كما هو ظاهر بعض النصوص
والفتاوى لم يفرق ايضا بين القطاع وغيره وان اريد بذلك انه بعد انكشاف الواقع لا يجزي ما اتى به على طبق قطعه فهو ايضا حق في الجملة
لان المكلف ان كان تكليفه حين العمل مجرد الواقع من دون مدخلية للاعتقاد فالماتي به المخالف للواقع لا يجزي عن الواقع سواء القطاع وغيره
وان كان للاعتقاد مدخل فيه كما في امر الشارع بالصلوة الى ما يعتقد كونها قبلة فان قضية هذا كفاية القطع المتعارف لا قطع القطاع فيجب
عليه الاعادة وان لم تجب على غيره ثم ان بعض المعاصرين وجه الحكم بعدم اعتبار قطع القطاع بعد تقييده بما اذا علم القطاع او احتمل ان يكون
حجية قطعه مشروطة بعدم كونه قطاعا بانه يشترط في حجية القطع عدم منع الشارع عنه وان كان العقل ايضا يقطع بعدم المنع الا انه اذا احتمل
المنع يحكم بحجية القطع ظاهرا ما لم يثبت المنع انت خبير بانه يكفي في فساد ذلك عدم تصور القطع بشيء وعدم ترتيب اثار ذلك الشيء عليه مع فرض
كون الاثار اثارا له والعجب ان المعاصر مثل لذلك بما اذا قال المولى لعبده لا تعتقد في معرفة اوامري على ما تقطع به من قبل عقلك او يؤديه اليه
حدسك بل اقتصر على ما يصل اليك مني بطريق المشافهة والمراسلة وفساده يظهر مما سبق من اول المسألة الى هنا الرابع ان المعلوم اجمالا هل هو كالمعلوم

في بيان كفاية العلم الإجمالي في الامتثال بالاحتياط وعدمه فيما يتوقف على التكرار وعدمه

بالتفصيل في النجس على المكلف فهو كالمجهول راسا واخرى لم يعده انبات التكليف بالعلم التفصيلي والاجمالي المعتبر فهل يكتفى في امتثاله بالموافقة الاجمالية ولو تيسر العلم التفصيلي ام لا يكتفي به الامع تعذر العلم التفصيلي فلا يجوز اكرام شخصين احدهما زيد مع التمكن من معرفة زيد بالتفصيل ولا فعل الصلاتين في ثوبين مشتبهين مع امكان الصلاة في ثوب طاهر والكلام من الجهة الاولى يقع من جهتين لان اعتبار العلم الاجمالي له مرتبتان الاولى حرمة المخالفة القطعية والثانية وجوب الموافقة القطعية والمتكفل للكلام في المرتبة الثانية هي مسألة البرائة والاشتغال عند الشك في المكلف به فالمقصود في المقام الاول الكلام في المرتبة الاولى ولنقدم الكلام في المقام الثاني وهو كفاية العلم الاجمالي في الامتثال فنقول مقتضى القاعدة جواز الاقتصار في الامتثال بالعلم الاجمالي باتيان المكلف به

في المقام الاول

في بيان اعتبار العلم الإجمالي كالتفصيلي في حرمة المخالفة القطعية

على الاحتياط على مقدمات دليل الانسداد اما المقام الاول وهو كفاية العلم الاجمالي في تنجز التكليف واعتباره كالتفصيلي فقد عرفت ان الكلام في اعتباره بمعنى وجوب الموافقة القطعية وعدم كفاية الموافقة الاحتمالية راجع الى مسألة البرائة والاحتياط والمقصود هنا بيان اعتباره في الجملة الذي اقله ثبوت حرمة المخالفة القطعية فنقول ان للعلم الاجمالي صورا كثيرة لان الاجمال الطاري اما من جهة متعلق الحكم مع تبين نفس الحكم تفصيلا كما لو شككنا ان حكم الوجوب في يوم الجمعة او حكم الحرمة متعلق بهذا الموضوع الخارجي من المشتبهين او بذاك واما من جهة نفس الحكم مع تبين موضوعه كما لو شك ان هذا الموضوع المعلوم الكلي او الجزئي تعلق به الوجوب او الحرمة واما من جهة الحكم والمتعلق جميعا مثل ان نعلم ان حكما من الوجوب والتحريم تعلق باحد هذين الموضوعين ثم الاشتباه في كل من الثلاثة اما من جهة الاشتباه في الخطاب المختار عن

في اعتبار العلم الإجمالي كالعلم التفصيلي

المعلوم بالإجمال يتصوّر على وجهين احدهما المخالفة من حيث الالتزام كالالتزام باباحة وطي المرءة المرددة بين من حرم وطيها بالحلف ومن وجب وطيها مع اتحاد زمانى الوجوب والحرمة وكالالتزام باباحة موضوع كلحم مردد امره بين الوجوب والحرمة مع عدم كون احدهما المعين تعبديا يعتبر فيه قصد الامتثال فان المخالفة في المثالين ليس من حيث العمل لانه لا يخلو من الفعل الموافق للوجوب والترك الموافق للحرمة فلا قطع بالمخالفة الا من حيث الالتزام باباحة الامرين الذين يعلم بوجوب احدهما وارتكاب فعلين يعلم بحرمة احدهما فان المخالفة هنا من حيث العمل وبعد ذلك فنقول اما المخالفة الغير العملية فالظاهر جوازها في الشبهة الموضوعية والحكمية معا سواء كان الاشتباه والترديد بين حكمين لموضوع واحد كطهارة البدن وبقاء الحدث لمن توضأ غفلة بمايع مردد بين الماء والبول اما في الشبهة الموضوعية فلان الاصل في الشبهة الموضوعية انما يخرج مجراه عن موضوع التكليف فيخرج الاصل عدم تعلق الحلف بوطي هذه وعدم تعلق الحلف بترك وطيها فتخرج المرءة بذلك عن موضوع حكم التحريم والوجوب فيحكم بالاباحة لاجل الخروج من موضوع الوجوب والحرمة لاجل طرحهما وكذا الكلام في الحكم بطهارة البدن وبقاء الحدث في الوضوء بالمايع المردد واما الشبهة الحكمية فلان الاصول الجارية فيها وان لم تخرج مجريها عن موضوع الحكم الواقعي بل كانت منافية لنفس حكمه كاصالة الاباحة مع العلم بالوجوب او الحرمة

[illegible]

وحرمة المخالفة القطعية وفي اثنائها المخالفة العملية وغيرها

العملية التي لا تلزم في المقام هي المخالفة دفعة في واقعة عن قصد وعلم واما المخالفة تدريجا في واقعتين فهي لا تلزم البتة والعقل كما يحكم بقبح المخالفة دفعة عن قصد وعلم كذلك يحكم بحرمة المخالفة في واقعتين تدريجا عن قصد اليها من غير تعبد بحكم ظاهري عند كل واقعة وح فيجب بحكم العقل الالتزام بالفعل او الترك اذ في عدمه ارتكاب لما هو مبغوض للشارع يقينا عن قصد وتعدد الواقعة انما يجدي مع الاذن من الشارع عند كل واقعة كما في تخيير الشارع للمقلد بين قولي المجتهدين تخييرا مستمرا يجوز معه الرجوع عن احدهما الى الاخر واما مع عدمه فالقادم على ما هو مبغوض الشارع يستحق عقلا العقاب على ارتكاب ذلك المبغوض اما لو التزم باحد الاحتمالين قبح عقابه على مخالفة الواقع لو اتفقت ويمكن استفادة الحكم ايضا من فحوى اخبار التخيير عند التعارض لكن هذا الكلام لا يجري في الشبهة الواحدة التي لم تعدد فيها الواقعة حتى تحصل المخالفة العملية تدريجا فالمانع في الحقيقة هي المخالفة العملية القطعية ولو تدريجا مع عدم التعبد بدليل ظاهري فتمام الكلام في المخالفة القطعية للحكم المعلوم اجمالا من حيث الالتزام بان لا يلتزم به او يلتزم بعدمه في مرحلة الظاهر اذا اقتضت الاصول ذلك اما المخالفة العملية فان كانت لخطاب تفصيلي فالظاهر عدم جوازها سواء كانت في الشبهة الموضوعية كارتكاب الاناءين المشتبهين المخالف لقول الشارع اجتنب عن النجس او كترك القصر والاتمام في موارد اشتباه الحكم

[illegible]

في مسئلة امكان التعبد بالظن عقلا

في تكليفه بحكومما بالجنابة وابيح له الدخول في المسجد مع استيجار الغير له ومنها اقتداء الغير بهما في صلوتنا او صلوتين فان قلنا بان دعاهم جواز الاقتداء من
احكام الجنابة الواقعية كان الاقتداء بهما في صلوة واحدة موجبا للعلم التفصيلي ببطلان الصلوة والاقتداء بهما في صلوتين من قبيل ارتكاب الاناءين
الاقتداء باحدهما في صلوة واحدة كارتكاب احد الاناءين وان قلنا انه يكفي في جواز الاقتداء عدم جنابة الشخص في حكم نفسه صح الاقتداء في صلوة فضلا عن
صلوتين لانهما طاهران بالنسبة الى حكم الاقتداء والاقوى هو الاول لان الحدث مانع واقعي لا علمي نعم لا اشكال في استيجارهما لكنس المسجد فضلا
عن استيجار احدهما لان صحة الاستيجار تابعة لاباحة الدخول لهما لا للطهارة الواقعية والمفروض اباحته لهما وقس على ما ذكرنا جميع ما يرد عليك
مميزا بين الاحكام المتعلقة بالجنب من حيث الحدث الواقعي وبين الاحكام المتعلقة بالجنب من حيث انه مانع ظاهري للشخص المتصف به اما الكلام
في الخنثى فيقع تارة في معاملتها مع غيرها من معلوم الذكورية والانوثية او مجهولهما وحكمها بالنسبة الى التكاليف المختصة بكل من الفريقين
وتارة في معاملة الغير معها وحكم الكل يرجع الى ما ذكرنا في الاشتباه المتعلق بالمكلف اما معاملتها مع الغير فمقتضى القاعدة احترازها عن
غيرها مطلقا للعلم الاجمالي بحرمة نظرها الى احدى الطائفتين فيجتنب عنهما مقدمة وقد يتوهم ان ذلك من باب الخطاب الاجمالي لان الذكور مخاطبون
بالغض عن الاناث وبالعكس والخنثى شاك في دخوله في احد الخطابين والتحقيق هو الاول لانه علم تفصيلا بتكليفه بالغض عن احدى الطائفتين ومع
العلم التفصيلي لا عبرة باجمال الخطاب في الدخول في المسجد لواجدي المني مع انه يمكن ارجاع الخطابين الى خطاب واحد وهو تحريم نظر كل انسان الى
كل بالغ لا يماثله في الذكورية والانوثية عدا من يحرم نكاحه ولكن يمكن ان يقال ان الكف عن النظر الى ما عدا المحارم مشقة عظيمة فلا يجب الاحتياط
فيه بل العسر فيه اولى من الشبهة الغير المحصورة او يقال ان رجوع الخطابين الى خطاب واحد في حرمة المخالفة القطعية لا في وجوب الموافقة القطعية فافهم
وهكذا الحكم لباس الخنثى حيث انه يعلم اجمالا بحرمة واحد من مختصات الرجال كالمنطقة والعمامة او مختصات النساء عليه فيجتنب عنهما واما حكم ستارته
في الصلوة فيجتنب الحرير ويستر جميع بدنه واما الحكم الجهر والاخفات فان قلنا بكون الاخفات في العشائين والصبح رخصة للمرأة جهر الخنثى بها
وان قلنا انه عزيمة لها فالتخيير ان قام الاجماع على عدم وجوب تكرار الصلوة في حقه لو قد يقال بالتخيير مطلقا من جهة ما ورد من ان الجاهل في القصر والاتمام
معذور وفيه مضافا الى ان النص انما دل على معذورية الجاهل بالنسبة الى لزوم الاعادة لو خالف الواقع واين هذا من تخيير الجاهل من اول الامر بينهما
بل الجاهل لو جهر او اخفى مترددا بطلت صلوته لانه يجب عليه الرجوع الى العلم او العالم ان الظاهر من الجهل في الاخبار غير هذا الجهل واما تخيير قاضي الفريضة المنسية
عن الخمسي في ثلاثية ورباعية وثنائية فانما هو بعد ورود النص في الاكتفاء بالثلث المستلزم لالغاء الجهر والاخفات بالنسبة اليه فلا دلالة له فيه على تخيير
الجاهل بالموضوع مطلقا واما معاملة الغير معها فقد يقال بجواز نظر كل من الرجل والمرأة اليها لكونها شبهة في الموضوع والاصل الاباحة وفيه
ان عموم وجوب الغض على المؤمنات الا على نسائهن او الرجال المذكورين في الاية يدل على وجوب الغض عن الخنثى ولذا حكم في جامع المقاصد بتحريم نظر
الطائفتين اليها كتحريم نظرها اليهما بل ادعى سبطه الاتفاق على ذلك فتجد انه ان جميع ما ذكرنا انما هو في غير النكاح واما التناكح فيحرم بينه وبين
غيره قطعا فلا يجوز لها تزويج امرأة لاصالة عدم ذكوريته بمعنى عدم ترتب اثر الذكورية من جهة النكاح ووجوب حفظ الفرج الا عن الزوجة وملك
اليمين ولا التزويج برجل لاصالة عدم كونه امرأة كما صرح به الشهيد لكن ذكر الشيخ مسئلة فرض الوارث الخنثى المشكل زوجا او زوجة فافهم هذا تمام
الكلام في اعتبار العلم المقصد الثاني في الظن والكلام فيه يقع تارة في امكان التعبد به عقلا والثاني في وقوعه عقلا او شرعا اما الاول
فاعلم ان المعروف هو امكانه ويظهر من الدليل المحكي عن ابن قبة في استحالة العمل بالخبر الواحد عموم المنع لمطلق الظن فانه استدل على مذهبه بوجهين الاول
انه لو جاز التعبد بخبر الواحد في الاخبار عن النبي صلى الله عليه وآله لجاز التعبد به في الاخبار عن الله تعالى والتالي باطل اجماعا والثاني ان العمل به موجب لتحليل الحرام وتحريم الحلال اذ لا يؤمن ان يكون ما
اخبر بحليته حراما وبالعكس وهذا الوجه كما ترى جار في مطلق الظن بل في مطلق الامارة الغير العلمية وان لم يفد الظن واستدل المشهور على الامكان بانا
نقطع بانه لا يلزم من التعبد به محال وفي هذا التقرير نظر اذ القطع بعدم لزوم المحال في الواقع موقوف على احاطة العقل بجميع الجهات المحسنة والمقبحة
وعلمه بانتفائها وهو غير حاصل فيما نحن فيه فالاولى ان يقرر هكذا انا لا نجد في عقولنا بعد التأمل ما يوجب الاستحالة وهذا طريق يسلكه العقلاء
في الحكم بالامكان والجواب عن دليله الاول ان الاجماع انما قام على عدم الوقوع لا على الامتناع مع ان عدم الجواز قياسا على الاخبار عن الله تعالى
بعد تسليم الملازمة انما هو فيما اذا بني تأسيس الشريعة اصولا وفروعا على العمل بخبر الواحد لا مثل ما نحن فيه مما ثبت اصل الدين وجميع
فروعه بالادلة القطعية لكن عرض اختفاؤها من جهة العوارض واخفاء الظالمين واما دليله الثاني فقد اجيب عنه تارة بالنقض بالامور الكثيرة الغير المفيدة
للعلم كالفتوى والبينة واليد بل القطع ايضا لانه قد يكون جهلا مركبا واخرى بالحل بانه ان اريد بتحريم الحلال الظاهري او عكسه فلا نسلم لزومه وان اريد
تحريم الحلال الواقعي ظاهرا فلا نسلم امتناعه والاولى ان يقال انه ان اراد امتناع التعبد بالخبر في المسئلة التي انسد فيها باب العلم بالواقع فلا يعقل المنع
العمل به فضلا عن امتناعه اذ مع فرض عدم التمكن من العلم بالواقع اما ان يكون للمكلف حكم في تلك الواقعة واما ان لا يكون له فيها حكم كالبهائم والمجانين
فعلى الاول فلا مناص عن ارجاعه الى ما لا يفيد العلم من الاصول والامارات الظنية التي منها الخبر الواحد وعلى الثاني يلزم ترخيص فعل الحرام الواقعي
وترك الواجب الواقعي وقد فر المستدل منهما فان التزم ان مع عدم التمكن من العلم لا وجوب ولا تحريم لان الواجب والحرام ما علم بطلب فعله او تركه قلنا فلا
يلزم من التعبد بالخبر تحليل حرام او عكسه وكيف كان فلا نظن بالمستدل ارادة الامتناع في هذا الفرض بل الظاهر انه يدعي الانفتاح لانه اسبق من السيد

الذين ادعوا انفتاح باب العلم وقد ذكرنا ظهوره لاحتمال للنقض عليه مثل الفتوى لان الفرض انسداد باب العلم على المستفتي وليس له شيء ابعد من
تحريم الحلال وتحليل الحرام من العمل بقول المفتي حتى انه لو تمكن من الظن الاجتهادي فالاكثر على عدم جواز العمل بفتوى الغير وكذا نقضه بالقطع مع احتمال
كونه في الواقع جهلا مركبا فان باب هذا الاحتمال منسد على القاطع وان اراد الامتناع مع انفتاح باب العلم والتمكن منه في مورد العمل بالخبر فنقول
ان التعبد بالخبر يتصور على وجهين احدهما ان يجب العمل به لمجرد كونه طريقا الى الواقع وكاشفا ظنيا عنه بحيث لم يلاحظ فيه مصلحة سوى الكشف عن
الواقع كما قد يتفق ذلك حين انسداد باب العلم وتعلق الغرض باصابة الواقع فان الامر بالعمل بالظن الخبري وغيره لا يحتاج الى مصلحة سوى كونه كاشفا ظنيا
عن الواقع الثاني ان يجب العمل به لاجل انه يحدث فيه بسبب قيام تلك الامارة مصلحة راجحة على المصلحة الواقعية التي تفوت عند مخالفة تلك الامارة
للواقع كان يحدث في صلوة الجمعة بسبب اخبار العادل بوجوبها مصلحة راجحة على المفسدة في فعلها على تقدير حرمتها واقعا اما ايجاب العمل بالخبر
على الوجه الاول فهو وان كان في نفسه قبيحا مع فرض انفتاح باب العلم لما ذكره المستدل من تحريم الحلال وتحليل الحرام لكن لا يمتنع ان يكون الخبر اغلب
مطابقة للواقع في نظر الشارع من الادلة القطعية التي يستعملها المكلف للوصول الى الحرام والحلال الواقعيين او يكونا متساويين في نظره من حيث الايصال
الى الواقع الا ان يقال ان هذا رجوع الى فرض انسداد باب العلم والعجز عن الوصول الى الواقع اذ ليس المراد انسداد باب الاعتقاد ولو كان جهلا
مركبا كما تقدم سابقا فالاولى الاعتراف بالقبح مع فرض التمكن عن الواقع واما وجوب العمل بالخبر على الوجه الثاني فلا قبح فيه اصلا كما لا يخفى قال في
هذا المقام بعض الشيخ قدس سره في العدة ان الفعل الشرعي انما يجب لكونه مصلحة ولا يمتنع ان يكون مصلحة اذا فعلناه ونحن على صفة مخصوصة وكوننا ظانين
بصدق الراوي صفة من صفاتنا فدخلت في جملة احوالنا التي يجوز كون الفعل عندها مصلحة انتهى موضع الحاجة فان قلت ان هذا انما يوجب
التصويب لان المفروض على هذا ان في صلوة الجمعة التي اخبر بوجوبها مصلحة راجحة على المفسدة الواقعية فالمفسدة الواقعية سليمة عن معارض
الراجح بشرط عدم اخبار العادل بوجوبها وبعد الاخبار تضمحل المفسدة لعروض المصلحة الراجحة فلو ثبت مع هذا الوصف تحريم ثبت بغير مفسدة
توجبه لان الشرط في ايجاب المفسدة له خلوها عن معارضة المصلحة الراجحة فيكون اطلاق الحرام الواقعي حينئذ بمعنى انه حرام لولا الاخبار لا انه حرام بالفعل
ومبغوض واقعا فالموجود بالفعل في هذه الواقعة عند الشارع ليس الا المحبوبية والوجوب فلا يصح اطلاق الحرام على ما فيه المفسدة المعارضة بالمصلحة
الراجحة عليها ولو فرض صحته فلا يوجب ثبوت حكم شرعي مغاير للحكم المسبب عن المصلحة الراجحة والتصويب وان لم ينحصر في هذا المعنى الا ان الظاهر بطلانه ايضا
كما اعترف به العلامة في النهاية في مسئلة التصويب واجاب به صاحب المعالم في تعريف الفقه عن قول العلامة بان ظنية الطريق لا تنافي قطعية الحكم قلت
لو سلم كون هذا تصويبا مجمعا على بطلانه واغمضنا عما سيجيء من عدم كون ذلك تصويبا كان الجواب به عن ابن قبة من جهة انه امر ممكن غير مستحيل
وان لم يكن واقعا لاجماع او غيره وهذا المقدار يكفي في رده الا ان يقال ان كلامه قدس سره بعد الفراغ عن بطلان التصويب كما هو ظاهر استدلاله وتحقيق
الكلام في التعبد بالامارات الغير العلمية فنقول في توضيح هذا المرام وان كان خارجا عن محل الكلام ان ذلك يتصور على وجهين الاول ان يكون
ذلك من باب مجرد الكشف عن الواقع فلا يلاحظ في التعبد بها الا الايصال الى الواقع فلا مصلحة في سلوك هذا الطريق وراء مصلحة الواقع كما
لو امر المولى عبده عند تحيره في طريق بغداد بسؤال الاعراب عن الطريق غير ملاحظ في ذلك الا كون قول الاعراب موصلا الى الواقع دائما او غالبا
والامر بالعمل في هذا القسم ليس الا للارشاد الثاني ان يكون ذلك لمدخلية سلوك الامارة في مصلحة العمل وان خالف الواقع فالغرض ادراك
مصلحة سلوك هذا الطريق التي هي مساوية لمصلحة الواقع او ارجح منها اما القسم الاول فالوجه فيه لا يخلو من امور احدها كون الشارع العالم بالغيب عالما
بدوام موافقة هذه الامارات للواقع وان لم يعلم بذلك المكلف الثاني كونها في نظر الشارع غالب المطابقة الثالث كونها في نظره اغلب مطابقة من
العلوم الحاصلة للمكلف بالواقع لكون اكثرها في نظر الشارع جهلا مركبا والوجه الاول والثالث يوجبان الامر بسلوك الامارة ولو مع تمكن المكلف من الاسباب
المفيدة للقطع والثاني لا يصح الا مع تعذر باب العلم لان تفويت الواقع على المكلف ولو في النادر من دون تدارك قبيح واما القسم الثاني فهو على
وجوه احدها ان يكون الحكم مطلقا تابعا لتلك الامارة بحيث لا يكون في حق الجاهل مع قطع النظر عن وجود هذه الامارة وعدمها حكم فيكون الاحكام
الواقعية مختصة في الواقع بالعالمين بها والجاهل مع قطع النظر عن قيام امارة عنده على حكم العالمين لا حكم له او محكوم بما يعلم الله ان الامارة تؤدي
اليه وهذا تصويب باطل عند اهل الصواب من التخطئة وقد تواتر بوجود الحكم المشترك بين العالم والجاهل الاخبار والآثار الثاني ان يكون الحكم الفعلي
تابعا لهذه الامارة بمعنى ان لله في كل واقعة حكما يشترك فيه العالم والجاهل لولا قيام الامارة على خلافه بحيث يكون قيام الامارة المخالفة مانعا
عن فعلية ذلك الحكم لكون مصلحة سلوك هذه الامارة غالبة على مصلحة الواقع فالحكم الواقعي فعلي في حق غير الظان بخلافه وشأني في حقه بمعنى وجود المقتضي
لذلك الحكم لولا الظن على خلافه وهذا ايضا كالاول في عدم ثبوت الحكم الواقعي للظان بخلافه لان الصفة المزاحمة بصفة اخرى لا تصير منشأ للحكم فلا يقال
للكذب النافع انه قبيح واقعا والفرق بينه وبين الوجه الاول بعد اشتراكهما في عدم ثبوت الحكم الواقعي للظان بخلافه ان العامل بالامارة المطابقة
حكمه حكم العالم ولم يحدث في حقه بسبب ظنه حكم نعم كان ظنه مانعا عن المانع وهو الظن بالخلاف الثالث ان لا يكون للامارة القائمة على الواقعة تأثير في
الفعل الذي تضمنت الامارة حكمه ولا تحدث فيه مصلحة الا ان العمل على طبق تلك الامارة والالتزام به في مقام العمل على انه هو الواقع وترتيب الآثار
الشرعية المترتبة عليه واقعا يشتمل على مصلحة فاوجبه الشارع ومعنى ايجاب العمل على الامارة وجوب تطبيق العمل عليها لا وجوب ايجاد عمل على طبقها اذ قد لا تتضمن

في مسئلة امكان التعبد بالظن عقلا

الامارة الزاما على المكلف فاذا تضمنت استحباب شيء او وجوبه تخييرا او اباحته وجب عليه اذا اراد الفعل ان يوقعه على وجه الاستحباب او الاباحة يعني حرمة قصد غيرهما كما لو قطع بهما وتلك المصلحة لا بد ان يكون مما يتدارك بها ما يفوت من مصلحة الواقع لو كان الامر بالعمل به مع التمكن من العلم والا كان تفويتا لمصلحة الواقع وهو قبيح كما عرفت في كلام ابن قبة فان قلت ما الفرق بين هذا الوجه الذي مرجعه الى المصلحة في العمل بالامارة وترتيب احكام الواقع على مؤداها وبين الوجه السابق الراجع الى كون القيام الامارة سببا لجعل مؤداها على المكلف مثلا اذا فرضنا قيام الامارة على وجوب الجمعة مع كون الواجب في الواقع هي الظهر فان كان في فعل الجمعة مصلحة يتدارك بها ما يفوت بترك صلوة الظهر فصلوة الظهر في حق هذا الشخص خالية عن المصلحة الملزمة فلا صفة تقتضي وجوبها الواقعي فهنا وجوب واحد واقعا وظاهرا متعلق بصلوة الجمعة وان لم يكن في فعل الجمعة صفة كان الامر بالعمل بتلك الامارة قبيحا لكونه مفوتا للواجب مع التمكن من ادراكه بالعلم فالوجهان مشتركان في اختصاص الحكم الواقعي بغير من قام عنده الامارة على وجوب صلوة الجمعة فيرجع الوجه الثالث الى الوجه الثاني وهو كون الامارة سببا لجعل مؤداها هو الحكم الواقعي لا غير وانحصار الحكم في المثال بوجوب صلوة الجمعة وهو التصويب الباطل قلت اما رجوع الوجه الثالث الى الثاني فهو باطل لان مرجع جعل مدلول الامارة في حقه الذي هو مرجع الوجه الثاني الى ان صلوة الجمعة هي واجبة عليه فيما كالعالم بوجوب صلوة الجمعة فاذا صليها فقد فعل الواجب الواقعي فاذا انكشف مخالفة الامارة للواقع فقد انقلب موضوع الحكم الى موضوع آخر كما اذا صار المسافر بعد صلوة القصر حاضرا اذا قلنا بكفاية السفر في اول الوقت لصحة القصر واقعا ومعنى الامر بالعمل على طبق الامارة على ان مضمونها هو الحكم الواقعي الثابت على ترتيب احكام الواقع على مؤداها من دون ان يحدث في الفعل مصلحة على تقدير مخالفة الواقع كما يوهمه ظاهر عبارتي العدة والنهاية المتقدمتين فاذا ادت الى وجوب صلوة الجمعة واقعا وجب ترتيب احكام الوجوب الواقعي وتطبيق العمل على وجوبها الواقعي فان كان في اول الوقت جاز الدخول فيها بقصد الوجوب وجاز تاخيرها فاذا فعلها جاز له فعل النافلة وان حرمت في وقت الفريضة المفروض كونها في الواقع هي الظهر لعدم وجوب الظهر عليه فعلا ورخصة في تركها وان كان في آخر وقتها حرم تاخيرها والاشتغال بغيرها ثم ان استمر هذا الحكم الظاهري اعني الترخيص في ترك الظهر الى آخر وقتها وجب كون الحكم الظاهري بكون ما فعله في اول الوقت هو الواقع المستلزم لفوت الواقع على المكلف مشتملا على مصلحة يتدارك بها ما فات لاجله من مصلحة الظهر لئلا يلزم تفويت الواجب الواقعي على المكلف مع التمكن من اتيانه بتحصيل العلم به وان لم يستمر بل علم بوجوب الظهر في المستقبل بطل وجوب العمل على طبق وجوب صلوة الجمعة واقعا ووجب العمل على طبق عدم وجوبه في نفس الامر من اول الامر لان المفروض عدم حدوث الوجوب النفس الامري وانما عمل على طبقه ما دامت امارة الوجوب قائمة فاذا فقدت بانكشاف وجوب الظهر وعدم وجوب الجمعة وجب حينئذ ترتيب ما هو كبرى لهذا المعلوم اعني وجوب الاتيان بالظهر ونقض آثار وجوب صلوة الجمعة الا ما فات منها فقد تقدم ان مفسدة فواته متداركة بالحكم الظاهري المتحقق في زمان الفوت فلو فرضنا العلم بعد خروج وقت الظهر فقد تقدم ان حكم الشارع بالعمل بمؤدى الامارة اللازم منه ترخيص ترك الظهر في الجزء الاخير لا بد ان يكون لمصلحة يتدارك بها مفسدة ترك الظهر ثم ان قلنا ان القضاء فرع صدق الفوت المتوقف على فوات الواجب من حيث ان فيه مصلحة لم يجب فيما نحن فيه لان الواجب وان ترك الا ان مصلحته متداركة فلا يصدق على هذا الترك الفوت وان قلنا انه متفرع على مجرد ترك الواجب وجب هنا لفرض العلم بترك صلوة الظهر مع وجوبها وهو من فروع مسئلة التصويب والتخطئة في لزوم الاعادة للصلوة بظن القبلة وعدمه وان كان هي تمثيل لذلك بالموضوعات محل نظر فعلم من ذلك ان ما ذكره من وجوب كون فعل الجمعة مشتملا على مصلحة يتدارك به مفسدة ترك الواجب ومعه يسقط عن الوجوب ممنوع لان فعل الجمعة قد لا يستلزم الا ترك الظهر في بعض اجزاء وقته فالعمل على الامارة معناه الاذن في الدخول فيها على قصد الوجوب والدخول في التطوع بعد فعلها نعم يجب في الحكم بجواز فعل النافلة اشتماله على مصلحة يتدارك به مفسدة فعل التطوع في وقت الفريضة لو اشتمل دليلها الفريضة الواقعية المأذون في تركها ظاهرا والا كان بجواز التطوع في تلك الحال حكما واقعيا لا ظاهريا واما قولك انه مع تدارك المفسدة بمصلحة الحكم الظاهري يسقط الوجوب فممنوع ايضا اذ قد يترتب على وجوبه واقعا حكم شرعي وان تدارك مفسدة تركه بمصلحة فعل آخر كوجوب قضائه اذا علم بعد خروج الوقت بوجوبه واقعا الى هنا يتدارك بها وبالجملة فحال الامر بالعمل بالامارة القائمة على حكم شرعي حال الامر بالعمل بالامارة القائمة على الموضوع الخارجي كحيوة زيد وموت عمرو فكما ان الامر بالعمل بهذه الموضوعات لا يوجب جعل نفس الموضوع وانما يوجب جعل احكامه فيترتب عليه الحكم ما دامت الامارة قائمة عليه فاذا فقدت الامارة وحصل العلم بعدم ذلك الموضوع ترتب عليه في المستقبل جميع احكام عدم ذلك الموضوع من اول الامر فكذلك حال الامر بالعمل على الامارة القائمة على الحكم وحاصل الكلام ثبوت الفرق الواضح بين جعل مدلول الامارة حكما واقعيا والحكم بتحققه واقعا عند قيام الامارة وبين الحكم واقعا بتطبيق العمل على الحكم الواقعي المدلول عليه بالامارة كالحكم واقعا بتطبيق العمل على طبق الموضوع الخارجي الذي قامت عليه الامارة واما قولك ان مرجع تدارك مفسدة مخالفة الحكم الواقعي بالمصلحة الثابتة في العمل على طبق مؤدى الامارة الى التصويب الباطل نظرا الى خلو الحكم الواقعي حينئذ عن المصلحة الملزمة التي يكون في فوتها المفسدة ففيه منع كون هذا تصويبا كيف والمصوبة يمنعون حكم الله في الواقع فلا يعقل عندهم ايجاب العمل بما جعل طريقا اليه التعبد بها تأثيره في الظن بل التحقيق عد مثل هذا من وجوه الرد على المصوبة اما ما ذكره من ان الحكم الواقعي اذا كان مفسدة مخالفته متداركة بمصلحة الفعل على طبق الامارة فاو بقي في الواقع كان حكما بلا

صفة لانه لا يثبت انتفاء الحكم في الواقع وبعبارة اخرى اذا فرضنا الشيء في الواقع واجبا وقامت امارة على تحريمه فان لم يحرم ذلك الفعل لم يجب العمل بالامارة وان حرم فان بقي الوجوب لزم اجتماع الحكمين المتضادين وان انتفى ثبت انتفاء الحكم الواقعي ففيه ان المراد بالحكم الواقعي الذي يلزم بقاؤه هو الحكم المتعين المتعلق بالعباد الذي يحكي عنه الامارة ويتعلق به العلم والظن وامر السفراء بتبليغه وان لم يلزم امتثاله فعلا في حق من قامت عنده امارة على خلافه الا انه يكفي في كونه حكما الواقعي انه لا يعذر فيه اذا كان عالما به او جاهلا مقصرا والرخصة في تركه عقلا كما في الجاهل القاصر او شرعا كمن قامت عنده امارة معتبرة على خلافه ومما ذكرنا يظهر حال الامارة على الموضوعات الخارجية فانها من هذا القسم الثالث والحاصل ان المراد بالحكم الواقعي هو مدلولات الخطابات الواقعية الغير المقيدة بعلم المكلفين ولا بعدم قيام الامارة على خلافها لها آثار عقلية وشرعية يترتب عليها عند العلم بها او قيام امارة حكم الشارع بوجوب البناء على كون مؤداها هو الواقع نعم هذه ليست احكاما فعلية بمجرد وجودها الواقعي وتلخص من جميع ما ذكرنا ان ما ذكره ابن قبة من استحالة التعبد بخبر الواحد او بمطلق الامارة الغير العلمية ممنوع على اطلاقه وانما يقبح التعبد على بعض الوجوه كما تقدم تفصيل ذلك ثم انه ربما ينسب الى بعض ايجاب التعبد بخبر الواحد او بمطلق الامارة على الله تعالى بمعنى قبح تركه منه في مقابل قول ابن قبة فان اراد به وجوب امضاء حكم العقل بالعمل به عند عدم التمكن من العلم وبقاء التكليف فحسن وان اراد وجوب الجعل بالخصوص في حال الانسداد فممنوع اذ جعل الطريق بعد انسداد باب العلم انما يجب عليه اذا لم يكن هناك طريق عقلي وهو الظن الا ان يكون لبعض الظنون في نظره خصوصية وان اراد حكم صورة الانفتاح فان اراد وجوب التعبد العيني فهو غلط لجواز تحصيل العلم معه قطعا وان اراد وجوب التعبد به تخييرا فهو مما لا يدركه العقل اذ لا يعلم العقل بوجود مصلحة في الامارة يتدارك بها مصلحة الواقع التي تفوت بالعمل بالامارة اللهم الا ان يكون في تحصيل العلم حرج يلزم في العقل رفع ايجابه بنصب امارة هي اقرب من غيرها الى الواقع او اصح في نظر الشارع من غيره في مقام البدلية عنه ثم اذا تبين عدم استحالة تعبد الشارع بغير العلم وعدم القبح فيه ولا في تركه عن الواقع والامكن فينتصب العمل بمطلق الظن كصورة الانسداد فيقع الكلام في المقام الثاني في وقوع التعبد به في الاحكام الشرعية مطلقا او في الجملة وقبل الخوض في ذلك لا بد من تأسيس الاصل الذي يكون عليه المعول عند عدم الدليل على وقوع التعبد بغير العلم مطلقا او في الجملة فنقول التعبد بالظن الذي لم يدل دليل على التعبد به محرم بالادلة الاربعة ويكفي من الكتاب قوله تعالى قل آالله اذن لكم ام على الله تفترون دل على ان ما ليس باذن من الله من اسناد الحكم الى الشارع فهو افتراء ومن السنة قوله في عداد القضاة من اهل النار رجل قضى بالحق وهو لا يعلم ومن الاجماع ما ادعاه الفريد البهبهاني في بعض رسائله من كون عدم الجواز بديهيا عند العوام فضلا عن العلماء ومن العقل تقبيح العقلاء من يتكلف من قبل مولاه بما لا يعلم بوروده عن المولى ولو كان عن جهل مع التقصير نعم قد يتوهم ان الاحتياط من هذا القبيل وهو غلط واضح اذ فرق بين الالتزام بشيء من قبل المولى على انه منه مع عدم العلم بانه منه وبين الالتزام باتيانه لاحتمال كونه منه او رجاء كونه منه وشتان ما بينهما لان العقل يستقل بقبح الاول وحسن الثاني والحاصل ان المحرم هو العمل بغير العلم متعبدا به ومتدينا به واما العمل به من دون تعبد بمقتضاه فان كان لرجاء ادراك الواقع فهو حسن ما لم يعارضه احتياط آخر او لم يثبت من دليل آخر وجوب العمل على خلافه كما لو ظن الوجوب واقتضى الاستصحاب الحرمة فان الاتيان بالفعل محرم وان لم يكن على وجه التعبد بوجوبه والتدين به وان لم يكن لرجاء ادراك الواقع فان لزم منه طرح اصل دل الدليل على وجوب الاخذ به حتى يعلم خلافه كان محرما ايضا لان فيه طرحا للاصل الواجب العمل كما فيما ذكر من مثال كون الظن بالوجوب على خلاف استصحاب التحريم وان لم يلزم منه ذلك جاز العمل كما لو ظن بوجوب ما تردد بين الحرمة والوجوب فان الالتزام بطرف الوجوب لا على انه حكم الله المعين جائز لكن في تسمية هذا عملا بالظن مسامحة وكذا في تسمية الاخذ به من باب الاحتياط وبالجملة فالعمل بالظن اذا لم يصادف الاحتياط محرم اذا وقع على وجه التعبد به والتدين سواء استلزم طرح الاصل او الدليل الموجود في مقابله ام لا واذا وقع على غير وجه التعبد به فهو محرم اذا استلزم طرح ما يقابله من الاصول والادلة المعلوم وجوب العمل بها هذا وقد يقرر الاصل هنا بوجوه اخر منها ان الاصل عدم الحجية وعدم وقوع التعبد به وايجاب العمل به وفيه ان الاصل وان كان ذلك الا انه لا يترتب على مقتضاه شيء فان حرمة العمل بالظن يكفي في موضوعها عدم العلم بورود التعبد من غير حاجة الى احراز عدم ورود التعبد به ليحتاج في ذلك الى الاصل ثم اثبات الحرمة والحاصل ان اصالة عدم الحادث انما يحتاج اليها في الاحكام المترتبة على عدم ذلك الحادث واما الحكم المترتب على عدم العلم بذلك الحادث فيكفي فيه الشك فيه ولا يحتاج الى احراز عدمه بحكم الاصل وهذا نظير قاعدة الاشتغال الحاكمة بوجوب اليقين بالفراغ فانه لا يحتاج في اجرائها الى اجراء اصالة عدم فراغ الذمة بل يكفي فيها عدم العلم بالفراغ فافهم ومنها ان الاصل هي اباحة العمل بالظن لانها الاصل في الاشياء حكاه بعض السادة المحققين ... على تقدير صدق الحكاية ان اباحة التعبد بالظن غير معقول اذ لا معنى لجواز التعبد وتركه لا الى بدل غاية الامر التخيير بين التعبد بالظن والتعبد بالاصل او الدليل الموجود هناك في مقابله الذي يتعين الرجوع اليه لولا الظن فغاية الامر وجوب التعبد به او بالظن تخييرا فلا معنى للاباحة التي هي الاصل في الاشياء وثانيها ان اصالة الاباحة انما هي فيما لا يستقل العقل بقبحه وقد عرفت استقلال العقل بقبح التعبد بالظن من دون العلم بوروده من الشارع ومنها ان الامر في المقام دائر بين الوجوب والتحريم ومقتضاه التخيير او ترجيح جانب التحريم بناء على ان دفع المفسدة اولى من جلب المنفعة وفيه منع الدوران لان عدم العلم بالوجوب كاف في ثبوت التحريم لما عرفت

في ان الاصل حرمة العمل بالظن حتى يثبت

من انطباق الادلة الاربعة على عدم جواز التعبد بما لا يعلم وجوب التعبد به من الشارع انه اذا دار الامر بين رجحان عبادة وحرمتها كفى
عدم ثبوت الرجحان في ثبوت حرمتها ومما ذكرنا تبين ان الامر في المقام دائر بين وجوب تحصيل مطلق الاعتقاد بالاحكام الشرعية المعلومة اجمالا وبين
وجوب تحصيل خصوص الاعتقاد القطعي فيرجع الى الشك في المكلف به وتردده بين التخيير والتعيين فيحكم بتعيين تحصيل خصوص الاعتقاد القطعي تحصيلا
لليقين بالبراءة خلافا لمن يوجب السلوك في مثل المقام وفيه اولا ان وجوب تحصيل الاعتقاد بالاحكام مقدمة عقلية للعمل بها وامتثالها فالحاكم
بوجوبه هو العقل ولا معنى لتردد العقل في موضوع حكمه وان الذي حكم هو بوجوبه تحصيل مطلق الاعتقاد او خصوص العلم بل اما ان يستقل
بوجوب تحصيل خصوص الاعتقاد القطعي على ما هو التحقيق واما ان يحكم بكفاية مطلق الاعتقاد ولا يتصور الاجمال في موضوع الحكم العقلي لان التردد في الموضوع
يستلزم التردد في الحكم وهو لا يتصور من نفس الحاكم وسيجيء الاشارة الى هذا في رد من زعم ان نتيجة دليل الانسداد مهملة مجملة مع عده دليل
الانسداد دليلا عقليا وحكما يستقل به العقل واما ثانيا فلان العمل بالظن في مورد مخالفته للاصول والقواعد الذي هو محل الكلام مخالفة
قطعية لحكم الشارع بوجوب الاخذ بتلك الاصول حتى يعلم خلافها فلا حاجة في رده الى مخالفته لقاعدة الاشتغال الراجعة الى قبح المخالفة الاحتمالية
للتكليف المتيقن مثلا اذا فرضنا ان الاستصحاب يقتضي الوجوب والظن حاصل بالحرمة فح يكون العمل بالظن مخالفة قطعية لحكم الشارع بعدم نقض اليقين
بغير اليقين فلا يحتاج الى تكلف ان التكليف بالواجبات والمحرمات يقيني ولا نعلم كفاية تحصيل مطلق الاعتقاد الراجح فيها او وجوب تحصيل الاعتقاد
القطعي وان في تحصيل الاعتقاد الراجح مخالفة احتمالية للتكليف المتيقن فلا يجوز فهذا اشبه شيء بالاكل عن القفا فقد تبين مما ذكرنا ان ما ذكرنا
في بيان الاصل هو الذي ينبغي ان يعتمد عليه وحاصله ان التعبد بالظن مع الشك في رضا الشارع بالعمل به في الشريعة تعبد بالشك وهو باطل عقلا ونقلا
واما مجرد العمل على طبقه فهو محرم اذا خالف اصلا من الاصول اللفظية او العملية الدالة على وجوب الاخذ بمضمونها حتى يعلم الواقع فالعمل بالظن قد
يجتمع فيه جهتان للحرمة كما اذا عمل به ملتزما بانه حكم الله وكان العمل به مخالفا لمقتضى الاصول وقد تجتمع فيه جهة واحدة كما اذا خالف الاصل ولم يلتزم
بكونه حكم الله او التزم ولم يخالف مقتضى الاصول وقد لا يكون فيه عقاب اصلا كما اذا لم يلتزم بكونه حكم الله ولم يخالف اصلا وح قد يستحق عليه الثواب
كما اذا عمل به على وجه الاحتياط هذا ولكن حقيقة العمل بالظن هو الاستناد اليه في العمل والالتزام بكون مؤداه حكم الله في حقه فالعمل على ما يطابقه بلا
استناد اليه ليس عملا به فصح ان يقال ان العمل بالظن والتعبد به حرام مطلقا وافق الاصول او خالفها غاية الامر انه اذا خالف الاصول يستحق العقاب من جهتين
من جهة الالتزام والتشريع ومن جهة طرح الاصل المامور بالعمل به حتى يعلم بخلافه وقد اشير في الكتاب والسنة الى الجهتين فمما اشير فيه الى الاولى
قوله تعالى قل الله اذن لكم ام على الله تفترون بالتقريب المتقدم وقوله ع رجل قضى بالحق وهو لا يعلم ومما اشير فيه الى الثانية قوله تعالى ان الظن لا يغني
من الحق شيئا وقوله ع من افتى الناس بغير علم كان ما يفسده اكثر مما يصلحه ونفس ادلة الاصول ثم ان ما ذكرنا من الحرمة من جهتين مبني على ما هو التحقيق
من ان اعتبار الاصول لفظية كانت او عملية غير مقيد بصورة عدم الظن على خلافها واما اذا قلنا باشتراط عدم كون الظن على خلافها فلقائل ان يمنع
اصالة حرمة العمل بالظن مطلقا لا على وجه الالتزام ولا على غيره اما مع عدم تيسر العلم في المسألة فلدوران الامر فيها بين العمل بالظن وبين الرجوع
الى الاصل الموجود في تلك المسألة على خلاف الظن وكما لا دليل على التعبد بالظن كذلك لا دليل على التعبد بذلك الاصل لانه المفروض فغاية الامر
التخيير بينهما او تقديم الظن لكونه اقرب الى الواقع فيتعين بحكم العقل واما مع التمكن من العلم في المسألة فلان عدم جواز الاكتفاء فيها بتحصيل الظن
ووجوب تحصيل اليقين مبني على القول بوجوب تحصيل الواقع علما اما اذا ادعي ان العقل لا يحكم بازيد من وجوب تحصيل الظن وان الضرر الموهوم
لا يجب دفعه فلا دليل على لزوم تحصيل العلم مع التمكن ثم انه ربما يستدل على اصالة حرمة العمل بالظن بالايات الناهية عن العمل بالظن وقد اطالوا
الكلام في النقض والابرام في هذا المقام بما لا ثمرة مهمة في ذكره بعد ما عرفت لانه ان اريد الاستدلال بها على حرمة التعبد والالتزام والتدين بمؤدى
الظن فقد عرفت انه من ضروريات العقل فضلا عن تطابق الادلة الثلاثة النقلية عليه وان اريد دلالتها على حرمة العمل المطابق للظن وان لم يكن
عن استناد اليه فان اريد حرمته اذا خالف الواقع مع التمكن من العلم به فيكفي في ذلك الادلة الواقعية وان اريد حرمته اذا خالف الاصول
مع عدم التمكن من العلم فيكفي فيه ايضا ادلة الاصول بناء على ما هو التحقيق من ان مجاريها صور عدم العلم الشامل للظن وان اريد حرمة العمل
المطابق للظن من دون استناد اليه وتدين به وعدم مخالفة العمل للواقع مع التمكن منه ولا لمقتضى الاصول مع العجز عن الواقع فلا دلالة فيها ولا في
غيرها على حرمة ذلك ولا وجه لحرمته ايضا والظاهر ان مضمون الايات هو التعبد بالظن والتدين به وقد عرفت انه ضروري التحريم فلا مهم في
اطالة الكلام في دلالة الايات وعدمها انما المهم الموضوع له هذه الرسالة بيان ما خرج او قيل بخروجه من هذا الاصل من الامور الغير العلمية
التي اقيم الدليل على اعتبارها مع قطع النظر عن انسداد باب العلم الذي جعلوه موجبا للرجوع الى الظن مطلقا او في الجملة وهي امور منها الامارات
المعمولة في استنباط الاحكام الشرعية من الفاظ الكتاب والسنة وهي على قسمين القسم الاول ما يعمل لتشخيص مراد المتكلم عند احتمال ارادته خلاف
ذلك كاصالة الحقيقة عند احتمال ارادة المجاز واصالة العموم والاطلاق ومرجع الكل الى اصالة عدم القرينة الصارفة عن المعنى الذي يقطع بارادة
المتكلم الحكيم له لو حصل القطع بعدم القرينة وكغلبة استعمال المطلق في الفرد الشائع بناء على عدم وصوله الى حد الوضع وكالقرائن المقامية التي
يعتمدها اهل اللسان في محاوراتهم كوقوع الامر عقيب توهم الحظر ونحو ذلك وبالجملة الامور المعتبرة عند اهل اللسان في محاوراتهم بحيث لو اراد

المتكلم القاصد للتفهيم خلاف مقتضاها من دون نصب قرينة معتبرة عد ذلك منه قبيحا والقسم الثاني ما يعمل لتشخيص اوضاع الالفاظ
وتشخيص مجازاتها من حقايقها وظواهرها عن خلافها كتشخيص ان لفظ الصعيد موضوع لمطلق وجه الارض او التراب الخالص وتعيين ان وقوع
الامر عقيب توهم الحظر هل يوجب ظهوره في الاباحة المطلقة وان الشهرة في المجاز المشهور هل توجب احتياج الحقيقة الى القرينة الصارفة عن
الظهور العرضي المسبب من الشهرة نظير احتياج المطلق المنصرف الى بعض افراده وبالجملة فالمطلوب في هذا القسم ان اللفظ ظاهر في هذا المعنى او
غير ظاهر وفي القسم الاول ان الظاهر المفروغ عن كونه ظاهرا مراد اولا والشك في الاول مسبب عن الاوضاع اللغوية والعرفية وفي الثاني عن اعتماد
المتكلم على القرينة وعدمه فالقسم الاول فاعتباره في الجملة لا اشكال فيه ولا خلاف لان المفروض كون تلك الامور معتبرة عند اهل اللسان
في محاوراتهم المقصود بها التفهيم ومن المعلوم بديهة ان طريق محاورات الشارع في تفهيم مقاصده للمخاطبين لم يكن طريقا مخترعا مغايرا
لطريق محاورات اهل اللسان في تفهيم مقاصدهم وانما الخلاف والاشكال وقع في موضعين احدهما جواز العمل بظواهر الكتاب
والثاني ان العمل بالظواهر مطلقا في حق غير المخاطب بها قام الدليل عليه بالخصوص بحيث لا يحتاج الى اثبات انسداد باب العلم في الاحكام الشرعية
ام لا والخلاف الاول ناظر الى عدم كون المقصود بالخطاب استفادة المطلب منه مستقلا والخلاف الثاني ناظر الى منع كون المتعارف بين اهل
اللسان اعتماد غير من قصد افهامه بالخطاب على ما يستفيده من الخطاب بواسطة اصالة عدم القرينة عند التخاطب فمرجع كلا الخلافين الى
منع الصغرى واما الكبرى اعني كون الحكم عند الشك في استنباط مراد المتكلم من خطابه المقصود به التفهيم ما هو المتعارف عند اهل اللسان في الاستفادة
فلا خلاف فيه ولا اشكال اما الكلام في الخلاف الاول فتفصيله انه ذهب جماعة من الاخباريين الى المنع عن العمل بظواهر الكتاب من دون ما
يرد التفسير وكشف المراد عن الحجج المعصومين صلوات الله عليهم واقوى ما يتمسك لهم على ذلك وجهان احدهما الاخبار المتواترة المدعى ظهورها في
المنع عن ذلك مثل النبوي من فسر القرآن برأيه فليتبوء مقعده من النار وفي رواية اخرى من قال في القرآن بغير علم فليتبوء وفي نبوي ثالث من
فسر القرآن برأيه فقد افترى على الله الكذب وعن ابي عبد الله ع من فسر القرآن برأيه ان اصاب لم يؤجر وان اخطأ سقط ابعد من السماء وفي النبوي
العامي من فسر القرآن برأيه فاصاب فقد اخطأ وعن مولانا الرضا عن ابائه عن امير المؤمنين ع قال قال رسول الله ان الله عز وجل قال في الحديث
القدسي ما امن بي من فسر كلامي برأيه وما عرفني من شبهني بخلقي وما على ديني من استعمل القياس في ديني وعن تفسير العياشي عن ابي عبد الله عليه السلام
قال من حكم برأيه بين اثنين فقد كفر ومن فسر برأيه اية من كتاب الله فقد كفر وعن مجمع البيان انه قد صح عن النبي وعن الائمة القائمين مقامه ان تفسير
القرآن لا يجوز الا بالاثر الصحيح والنص الصريح وقوله ليس شيء ابعد من عقول الرجال ان الاية تكون اولها في شيء واخرها في شيء وهو كلام متصل
ينصرف الى وجوه وفي مرسلة شبيب بن انس عن ابي عبد الله ع انه قال لابي حنيفة انت فقيه اهل العراق قال نعم قال ع فباي شيء تفتيهم قال بكتاب الله وسنة
نبيه قال ع يا ابا حنيفة تعرف كتاب الله حق معرفته وتعرف الناسخ من المنسوخ قال نعم قال ع يا ابا حنيفة لقد ادعيت علما ويلك ما جعل الله ذلك
الا عند اهل الكتاب الذين انزل عليهم ويلك ما هو الا عند الخاص من ذرية نبينا وما ورثك الله من كتابه حرفا وفي رواية زيد الشحام قال دخل قتادة
على ابي جعفر ع فقال له انت فقيه اهل البصرة فقال هكذا يزعمون فقال ع بلغني انك تفسر القرآن قال نعم الى ان قال يا قتادة ان كنت قد فسرت القرآن
من تلقاء نفسك فقد هلكت واهلكت وان كنت قد فسرته من الرجال فقد هلكت واهلكت ويحك يا قتادة انما يعرف القرآن من خوطب به الى غير ذلك
مما ادعى في الوسائل في كتاب القضاء تجاوزها عن حد التواتر وحاصل هذا الوجه يرجع الى ان منع الشارع عن ذلك يكشف عن ان مقصود المتكلم ليس تفهيم
مطالبه بنفس هذا الكلام فليس من قبيل المحاورات العرفية والجواب عن الاستدلال بها انها لا تدل على المنع من العمل بالظواهر الواضحة المعنى بعد الفحص
عن نسخها وتخصيصها وارادة خلاف ظاهرها في الاخبار اذ من المعلوم ان هذا لا يسمى تفسيرا فان احدا من العقلاء اذا رأى في كتاب مولاه انه امره
بشيء بلسانه المتعارف في مخاطبته له عربيا او فارسيا او غيرهما فعمل به وامتثله لم يعد هذا تفسيرا اذ التفسير كشف القناع ثم لو سلم كون مطلق حمل اللفظ
على معناه تفسيرا لكن الظاهر ان المراد بالرأي هو الاعتبار العقلي الظني الراجع الى الاستحسان فلا يشمل حمل ظواهر الكتاب على معانيها اللغوية والعرفية وح فالمراد
بالتفسير بالرأي اما حمل اللفظ على خلاف ظاهره او احد احتماليه لرجحان ذلك في نظره القاصر وعقله الفاتر ويرشد اليه المروي عن مولانا الصادق عليه السلام
قال في حديث طويل وانما هلك الناس في المتشابه لانهم لم يقفوا على معناه ولم يعرفوا حقيقته فوضعوا له تأويلا من عند انفسهم بارائهم واستغنوا
بذلك عن مسألة الاوصياء فيعرفونهم واما الحمل على ما يظهر له في بادي الرأي من المعاني العرفية واللغوية من دون تأمل في الادلة العقلية ومن دون
تتبع في القرائن النقلية مثل الايات الاخر الدالة على خلاف هذا المعنى والاخبار الواردة في بيان المراد منها وتعيين ناسخها من منسوخها ومما يقرب
هذا المعنى الثاني وان كان الاول اقرب عرفا ان المنهي في تلك الاخبار المخالفون الذين يستغنون بكتاب الله عن اهل البيت بل يخطئونهم به ومن المعلوم ضرورة
من مذهبنا تقديم نص الامام ع على ظاهر القرآن كما ان المعلوم ضرورة من مذهبهم العكس ويرشدك الى هذا ما تقدم في رد الامام ع على ابي حنيفة حيث
انه يعمل بكتاب الله ومن المعلوم انه انما كان يعمل بظواهره لا انه كان يؤوله بالرأي اذ لا عبرة بالرأي عندهم مع الكتاب والسنة ويرشد الى هذا قول ابي عبد الله ع
في ذم المخالفين انهم ضربوا القرآن بعضه ببعض واحتجوا بالمنسوخ وهم يظنون انه الناسخ واحتجوا بالخاص وهم يظنون انه العام واحتجوا باول الاية وتركوا
السنة في تأويلها ولم ينظروا الى ما يفتح به الكلام والى ما يختمه ولم يعرفوا موارده ومصادره اذ لم يأخذوه عن اهله فضلوا واضلوا وبالجملة فالمعنى

في حجية ظواهر الكتاب وغيرها من سائر الظواهر

يقتضي عدم الحجية بظهور الاخبار المذكورة في النهي عن العمل بظاهر الكتاب بعد الفحص والتتبع في سائر الادلة خصوصا الآثار الواردة عن المعصوم
كيف ولو دلت على المنع من العمل على هذا الوجه لدلت على عدم جواز العمل باحاديث اهل البيت عليهم السلم ففي رواية سليم بن قيس الهلالي عن امير
المؤمنين عليه السلم ان امر النبي صلى الله عليه وآله مثل القرآن منه ناسخ ومنسوخ وخاص وعام ومحكم ومتشابه وقد كان يكون من رسول الله الكلام يكون له
وجهان وكلام عام وكلام خاص مثل القرآن وفي رواية ابن مسلم ان الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن هذا كله مع معارضتها للاخبار المذكورة
باكثر منها مما يدل على جواز التمسك بظاهر القرآن مثل خبر الثقلين المشهور بين الفريقين وغيرها مما يدل على الامر بالتمسك بالقرآن والعمل بما فيه
وعرض الاخبار المتعارضة بل ومطلق الاخبار عليه ورد الشروط المخالفة للكتاب في ابواب العقود والاخبار الدالة قولا وفعلا وتقريرا على
جواز التمسك بالكتاب مثل قوله عليه السلم لما قال زرارة من اين علمت ان المسح ببعض الراس فقال لمكان الباء فعرفه مورد استفادة الحكم من ظاهر الكتاب

[illegible]

ورد الأخباريين

ثم لا يجوز لنا القطع بمراده ولا يحصل لنا الظن به والقرآن من هذا القبيل لانه نزل على اصطلاح خاص لا اقول على وضع جديد بل اعم من ان يكون ذلك
او يكون فيه مجازات لا يعرفها العرب ومع ذلك قد وجد فيه كلمات لا يعلم المراد منها كالمقطعات ثم قال سبحانه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات
الآية ذم على اتباع المتشابه ولم يبين لهم المتشابهات ما هي وكم هي بل لم يبين لهم المراد من هذا اللفظ وجعل البيان موكولا الى خلفائه والنبي نهى
الناس عن التفسير بالآراء وجعلوا الاصل عدم العمل بالظن الا ما اخرجه الدليل اذا تمهدت المقدمتان فنقول مقتضى الاولى العمل بالظواهر ومقتضى
الثانية عدم العمل لان ما صار متشابها لا يحصل الظن بالمراد منه وما بقي ظهوره مندرج في الاصل المذكور فنطالب بدليل جواز العمل لان الاصل
الثابت عند الخاصة هو عدم جواز العمل بالظن الا ما اخرجه الدليل لا يقال ان الظاهر من المحكم اجماعي لانا نمنع الصغرى اذ المعلوم عندنا مساواة
المحكم للنص واما شموله للظاهر فلا الى ان قال لا يقال ما ذكرتم لو تم لدل على عدم جواز العمل بظواهر الاخبار ايضا لما فيها من الناسخ والمنسوخ والمحكم
والمتشابه والعام والمخصص والمطلق والمقيد لانا نقول انا لو خلينا وانفسنا لعملنا بظواهر الكتاب والسنة مع عدم نصب القرينة على خلافها

[illegible]

حجية ظواهر الكتاب من باب الظن الخاص

... ان وجوب العمل بظواهر الكتاب بالاجماع مستلزم لعدم جواز العمل بظاهره لان من تلك الظواهر ظواهر الآيات الناهية ...

... فيلزم من فرض وجود الدليل على حجية الظواهر موجب لعدم ظهور الآيات الناهية ... للنهي عن ظواهر ...

... الا تشمل انفسها ... توهم ان خروج ظواهر الكتاب عن الآيات الناهية ليس من باب ...

... وجود القاطع على حجيتها اخرجها عن غير العلم الى العلم ... واما التفصيل الآخر فهو الذي ...

... مسئلة حجية الكتاب ... اول مسئلة الاجتهاد والتقليد وهو الفرق بين من قصد افهامه بالكلام فالظواهر حجة ...

... كان مخاطبا كما في الخطابات الشفاهية ... الناظر في الكتب المصنفة لرجوع كل من ينظر اليها ...

... النسبة الى الاخبار الصادرة عن الائمة عليهم السلام في مقام الجواب عن سؤال السائلين وبالنسبة الى الكتاب العزيز بناء ...

في عدم الفرق بين المشافهين الحاضرين وغيرهم

بعدم الدليل على حجية اصالة عدم القرينة بالنسبة الى غير المخاطب ومن قصد افهامه ودعوى كون ذلك منهم للبناء على كون الاخبار الصادرة عنهم عليهم السلام من قبيل تاليف المصنفين ... انها لو صحت لجرت في الكتاب العزيز فانه اولى بان يكون من هذا القبيل فترتفع ثمرة التفصيل المذكور لان المفصل ... الكلام الذي هو من قبيل تاليف المؤلفين حجة بالخصوص لا لدخوله في مطلق الظن ... الكلام الموجه الى المخاطبين ... ان القطع حاصل لكل متتبع في طريقة فقهاء المسلمين بانهم يعملون بظواهر الاخبار من دون ابتناء ذلك على حجية الظن المطلق الثابتة بدليل الانسداد ...

في حجية الظواهر بالظهور العرفي

باصالة الحقيقة عند الشك الثاني في حجية الظهور اللفظي ومرجعه الى تعيين الظهور العرفي وتميزه عن موارد الاجمال فان اللفظ في القسم الاول يخرج عن الظهور الى الاجمال بشهادة العرف لذا توقفوا في الجاب المستثنى والعام المتعقب بضمير يرجع الى بعض افراده والجمل المتعددة المتعقبة للاستثناء والامر والنهي الوارد بن في مقام الحظر والايجاب الى غير ذلك مما احتف اللفظ بحال او مقال يصلح لكونه صارفا ولم يتوقف احد في عام بمجرد احتمال دليل منفصل يحتمل كونه مخصصا له بل ربما يعكسون الامر فيكونون بنفي ذلك الاحتمال وارتفاع الاجمال لاجل ظهور العام ولذا لو قال المولى اكرم العلماء ثم ورد قول آخر من المولى انه لا تكرم زيدا واشترك زيد بين عالم وجاهل فلا يرفع اليد عن العموم بمجرد الاحتمال بل يرفعون الاجمال بواسطة العموم فيحكمون بارادة زيد الجاهل من النهي وبازاء التفصيل المذكور تفصيل آخر ضعيف وهو ان احتمال ارادة خلاف مقتضى اللفظ ان حصل من امارة غير معتبرة فلا يضح رفع اليد عن الحقيقة وان حصل من دليل معتبر فلا يعمل باصالة الحقيقة ...

في حجية الظن في الاوضاع لا الظن الشخصي

بقول بل عتبار الخبر بالخصوص نظرا الى انه من افراده فيشمله ادلته والمقصود من ذكره هنا مقدما على بيان الحال في الاخبار هو التعرض للملازمة بين حجية الخبر وحجيته فنقول ان نظر اكثر القائلين باعتباره بالخصوص ان الدليل عليه هو الدليل على حجية خبر العادل فهو عنده كخبر صحيح ان الشك بل مدعي الاجماع يحكي مدلوله وهو بعد عن الامام عم بلا واسطة ويدخل الاجماع ما يدخل الخبر من الاقسام ويلحقه ما يلحقه من الاحكام والذي يقوى في النظر هو عدم الملازمة بين حجية الخبر وحجية الاجماع المنقول وتوضيح ذلك يحصل بتقديم امرين الاول ان الادلة الخاصة التي اقاموها على حجية خبر العادل لا تدل الا على حجية الاخبار عن حس لان العمدة من تلك الادلة هو الاتفاق الحاصل من عمل القدماء واصحاب الائمة عم ومعلوم عدم شموله الا للروايات المصطلحة وكذلك الاخبار الواردة في العمل بالروايات اللهم الا ان يدعى ان المناط في وجوب العمل بالروايات هو كشفها عن الحكم الصادر عن المعصوم ولا يعتبر في ذلك حكاية الفاظ الامام عم ولذا يجوز النقل بالمعنى فاذا كان المناط كشف الروايات عن صدور معناها عن الامام عم ولو بلفظ آخر والمفروض ان حكاية الاجماع ايضا حكاية حكم صادر عن المعصوم ...

الاجماع المنقول بخبر الواحد

بحجة لاشتماله على قول المعصوم وكل جماعة قلت او كثرت كان قول الامام في جملة اقوالها فاجماعها حجة لاجله لا لاجل الاجماع انتهى محله ولكن لا يلزم من
كونه حجة تسميته اجماعا في الاصطلاح كما انه ليس كل خبر جماعة يفيد العلم متواترا في الاصطلاح واما ما اشتهر بينهم من انه لا يقدح خروج معلوم
النسب واحدا او اكثر فالمراد انه لا يقدح في حجية اتفاق الباقي لا في تسميته اجماعا كما علم من فرض المحقق قده الامام في اثنين نعم ظاهر كلمات جماعة يوهم
تسمية اتفاقها اجماعا حيث تراهم يدعون الاجماع في مسئلة ثم يعتذرون عن وجود المخالف بانه معلوم النسب لكن التامل الصادق يشهد بان الغرض الاعتذار
عن قدح المخالف في الحجية لا في التسمية نعم يمكن ان يقال انهم قد تسامحوا في اطلاق الاجماع على اتفاق الجماعة التي علم دخول الامام عم فيها لوجود مناط الحجية
فيه وكون وجود المخالف غير مؤثر شيئا وقد شاع هذا التسامح بحيث كاد ان ينقلب اصطلاح الخاصة عما وافق اصطلاح العامة الى ما يعم اتفاق طائفة
من الامامية كما يعرف من ادنى تتبع لموارد الاستدلال بل اطلاق لفظ الاجماع بقول مطلق على اجماع الامامية فقط مع انهم بعض الامة لا كلهم
ليس الا لاجل المسامحة من جهة ان وجود المخالف كعدمه من حيث مناط الحجية وعلى اي تقدير فظاهر اطلاقهم ارادة دخول قول الامام عم في اقوال
المجمعين بحيث يكون دلالته عليه بالتضمن فيكون الاخبار عن الاجماع اخبارا عن قول الامام وهذا هو الذي يدل عليه كلام المفيد والمرتضى وابن
زهرة والمحقق والعلامة والشهيدين ومن تأخر عنهم اما اتفاق من عدا الامام بحيث يكشف عن صدور الحكم عن الامام عم بقاعدة اللطف كما عن
الشيخ ره او التقرير كما عن بعض المتأخرين او بحكم العادة القاضية باستحالة توافقهم على الخطأ مع كمال بذل الوسع في فهم الحكم الصادر عن الامام عم
فهذا ليس اجماعا اصطلاحيا الا ان ينضم قول الامام عم المكشوف عنه باتفاق هؤلاء الى اقوالهم فيسمى المجموع اجماعا بناء على ما تقدم من المسامحة
في تسمية اتفاق جماعة مشتمل على قول الامام عم اجماعا وان خرج عنه الكثير او الاكثر فالدليل في الحقيقة هو اتفاق من عدا الامام عم والمدلول
الحكم الصادر عنه نظير كلام الامام عم ومعناه فالنكتة في التعبير عن الدليل بالاجماع مع توقفه على ملاحظة انضمام مذهب الامام عم الذي هو المدلول
الى الكاشف عنه وتسمية المجموع دليلا هو التحفظ على ما جرت سيرة اهل الفن من ارجاع كل دليل الى احد الادلة المعروفة بين الفريقين اعني
الكتاب والسنة والاجماع والعقل ففي اطلاق الاجماع على هذا مسامحة في مسامحة وحاصل المسامحتين اطلاق الاجماع على اتفاق طائفة يستحيل
بحكم العادة خطاؤهم وعدم وصولهم الى حكم الامام عم والاطلاع على تعريفات الفريقين واستدلالات الخاصة واكثر العامة على حجية الاجماع
يوجب القطع بخروج هذا الاطلاق عن المصطلح وبنائه على المسامحة لتنزيل وجود من خرج عن هذا الاتفاق منزلة عدمه كما قد عرفت من السيد
والفاضلين قدهم من ان كل جماعة قلت او كثرت علم دخول قول الامام عم فيهم فاجماعها حجة ويكفيك في هذا ما سيجيء من المحقق الثاني في تعليق الشرائع
من دعوى الاجماع على ان خروج الواحد من علماء العصر قادح في انعقاد الاجماع مضافا الى ما عرفت من اطباق الفريقين على تعريف الاجماع
باتفاق الكل ثم ان المسامحة من الجهة الاولى او الثانية في اطلاق لفظ الاجماع على هذا من دون قرينة لا ضير فيها لان العبرة في الاستدلال
بحصول العلم من الدليل للمستدل نعم لو كان نقل الاجماع المصطلح حجة عند الكل كان اخفاء القرينة في الكلام الذي هو المرجع للغير تدليسا اما لو لم
يكن نقل الاجماع حجة او كان نقل مطلق الدليل القطعي حجة لم يلزم تدليس اصلا ويظهر من ذلك ما في كلام صاحب المعالم ره حيث انه بعد ذكر ان حجية
الاجماع انما هي لاشتماله على قول المعصوم واستنهض بكلام المحقق الذي تقدم واستجوده قال والعجب من غفلة جمع من الاصحاب عن هذا الاصل وتساهلهم
في دعوى الاجماع عند احتجاجهم به للمسائل الفقهية حتى جعلوه عبارة عن اتفاق جماعة من الاصحاب فعدلوا به عن معناه الذي جرى عليه الاصطلاح
من دون نصب قرينة جلية ولا دليل لهم على الحجية يعتد به انتهى وقد عرفت ان مساهلتهم وتسامحهم في محله بعد ما كان مناط حجية الاجماع الاصطلاحي موجودا
في اتفاق جماعة من الاصحاب وعدم تعبيرهم عن هذا الاتفاق بغير لفظ الاجماع لما عرفت من التحفظ على عناوين الادلة المعروفة بين الفريقين اذا
عرفت ما ذكرنا فنقول ان الحاكي للاتفاق قد ينقل الاجماع بقول مطلق او مضافا الى المسلمين او الشيعة او اهل الحق او غير ذلك مما يمكن ان يراد به
دخول الامام عم في المجمعين وقد ينقله مضافا الى من عدا الامام كقوله اجمع علماؤنا او اصحابنا او فقهاؤنا او فقهاء اهل البيت عم فان ظاهر ذلك من عدا
الامام عم وان كان ارادة العموم محتملة بمقتضى المعنى اللغوي لكنه مرجوح فان اضاف الاجماع الى من عدا الامام فلا اشكال في عدم حجية نقله لانه لم ينقل
حجة وان فرض حصول العلم للناقل بصدور الحكم عن الامام عم من جهة هذا الاتفاق الا انه انما نقل سبب العلم ولم ينقل المعلوم وهو قول الامام عم حتى
يدخل في نقل الحجة وحكاية السنة بخبر الواحد نعم لو فرض ان السبب المنقول مما يستلزم عادة موافقة قول الامام عم او وجود دليل ظني معتبر حتى بالنسبة الينا
امكن اثبات ذلك السبب المحسوس بخبر العادل والانتقال منه الى لازمه لكن سيجيء بيان الاشكال في تحقق ذلك وفي حكم الاجماع المضاف الى من عدا الامام عم
الاجماع المطلق المذكور في مقابل الخلاف كما يقال في ... اجماعا او انما اختلفوا في جزء ... ان محل الخلاف هو كذا
كذا حكمه كذا اجماعا فان معناه في مثل هذا كونه قولا واحدا واضعف مما ذكر نقل عدم الخلاف وانه ظاهر الاصحاب او قضية المذهب وشبه ذلك وان اطلق الاجماع
او اضافه على وجه يظهر منه ارادة المعنى المصطلح المتقدم ولو مسامحة لتنزيل وجود المخالف منزلة العدم لعدم قدحه في الحجية فظاهر الحكاية كونها حكاية
للسنة اعني حكم الامام عم لما عرفت من ان الاجماع الاصطلاحي متضمن لقول الامام عم فيدخل في الخبر والحديث الا ان مستند علم الحاكي بقول الامام عم
احد امور احدها الحس كما اذا سمع الحكم من الامام في جملة جماعة لا يعرف اعيانهم فيحصل له العلم بقول الامام عم وهذا في غاية القلة بل نعلم جزما انه لم يتفق
لاحد من هؤلاء الحاكين للاجماع كالشيخين والسيدين وغيرهما ولذا صرح الشيخ في العدة في مقام الرد على السيد حيث انكر الاجماع من باب وجوب اللطف بانه

لولا قاعدة اللطف لم يمكن التوصل الى معرفة موافقة الامام للمجمعين الثاني قاعدة اللطف على ما ذكره الشيخ في العدة وحكى القول به عن غيره من المتقدمين
ولا يخفى ان الاستناد اليه غير صحيح على ما ذكر في محله فاذا علم استناد الحاكي اليه فلا وجه للاعتماد على حكايته والمفروض ان اجماعات الشيخ كلها مستندة
الى هذه القاعدة لما عرفت من الكلام المتقدم من العدة وستعرف منها ومن غيرها من كتبه فدعوى مشاركته للسيد قده في استكشاف قول الامام عم
من تتبع اقوال الامة واختصاصه بطريق اخر مبني على وجوب قاعدة اللطف غير ثابتة وان ادعاها بعض فانه قده قال في العدة في حكم ما اذا اختلفت
الامامية على قولين يكون احد القولين قول الامام عم على وجه لا يعرف بنفسه والباقون كلهم على خلافه انه متى اتفق ذلك فان كان على القول الذي انفرد
به الامام عم دليل من كتاب او سنة مقطوع بها لم يجب عليه الظهور ولا الدلالة على ذلك لان الموجود من الدليل كاف في ازاحة التكليف ومتى لم يكن
عليه دليل وجب عليه الظهور او اظهار من يبين الحق في تلك المسئلة الى ان قال وذكر المرتضى علي بن الحسين الموسوي اخيرا انه يجوز ان يكون الحق عند
الامام عم والاقوال الاخر كلها باطلة ولا يجب عليه الظهور لانا اذا كنا نحن السبب في استتاره فكل ما يفوتنا من الانتفاع به وبما يكون معه من الاحكام
قد فاتنا من قبل انفسنا ولو ازلنا سبب الاستتار لظهر وانتفعنا به وادى الينا الحق الذي كان عنده قال وهذا عندي غير صحيح لانه يؤدي الى ان
لا يصح الاحتجاج باجماع الطائفة اصلا لانا لا نعلم دخول الامام عم فيها الا بالاعتبار الذي بيناه ومتى جوزنا انفراده بالقول وانه لا يجب ظهوره
منع ذلك من الاحتجاج بالاجماع انتهى كلامه وذكر في موضع اخر من العدة ان هذه الطريقة يعني طريقة السيد المتقدمة غير مرضية عندي لانها تؤدي الى
ان لا يستدل باجماع الطائفة اصلا لجواز ان يكون قول الامام عم مخالفا لها ومع ذلك لا يجب عليه اظهار ما عنده انتهى واصرح من ذلك في انحصار طريق الاجماع
عند الشيخ فيما ذكره من قاعدة اللطف ما حكي عن بعض انه حكاه من كتاب التمهيد للشيخ ان سيدنا المرتضى قده كان يذكر كثيرا انه لا يمتنع ان يكون هنا امور
كثيرة غير واصلة الينا علمها مودع عند الامام عم وان كتمها الناقلون ولا يلزم مع ذلك سقوط التكليف عن الخلق الى ان قال وقد اعترضنا على هذا
في كتاب العدة في اصول الفقه وقلنا هذا الجواب صحيح لولا ما نستدل به في اكثر الاحكام على صحته باجماع الفرقة فمتى جوزنا ان يكون قول الامام عم خلافا
لقولهم ولا يجب ظهوره جاز لقائل ان يقول ما انكرتم ان يكون قول الامام خارجا عن قول من تظاهر بالامامة ومع هذا لا يجب عليه الظهور لانهم اتوا من
قبل انفسهم فلا يمكننا الاحتجاج باجماعهم اصلا انتهى فان صريح هذا الكلام ان القادح في طريقة السيد منحصر في استلزامها رفع التمسك بالاجماع
ولا قادح فيها سوى ذلك ولذا صرح في كتاب الغيبة بانها قوية تقتضيها الاصول فلو كان لمعرفة الاجماع وجواز الاستدلال به طريق اخر غير قاعدة وجوب
اظهار الحق عليه لم يبق قدح في طريقة السيد لاعتراف الشيخ بصحتها لولا كونها مانعة عن الاستدلال بالاجماع ثم ان الاستناد الى هذا الوجه ظاهر من
كل من اشترط في تحقق الاجماع عدم مخالفة احد من علماء العصر كفخر الدين والشهيد والمحقق الثاني قال في الايضاح في مسئلة ما يدخل في المبيع ان ...
المجتهد اذا تغير اجتهاده الى التردد او الحكم بخلاف ما اختاره اولا لم يبطل ذكر الحكم الاول بل يذكر ما ادى اليه اجتهاده ثانيا في موضع اخر لبيان عدم انعقاد
اجماع اهل عصر الاجتهاد الاول على خلافه وعدم انعقاد اجماع اهل العصر الثاني على كل واحد منهما وانه لم يحصل في الاجتهاد الثاني مبطل للاول بل
معارض لدليله مساو له انتهى وقد اكثر في الايضاح من عدم الاعتبار بالخلاف لانقراض عصر المخالف وظاهره الانطباق على هذه الطريقة كما لا يخفى وقال
في الذكرى ظاهر العلماء المنع عن العمل بقول الميت محتجين بانه لا قول للميت ولهذا ينعقد الاجماع على خلافه ميتا واستدل المحقق الثاني في حاشية الشرائع
على انه لا قول للميت بالاجماع على ان خلاف الفقيه الواحد لسائر اهل عصره يمنع من انعقاد الاجماع اعتدادا بقوله واعتبارا بخلافه فاذا مات
وانحصر اهل العصر في المخالفين له انعقد وصار قوله غير منظور اليه ولا يعتد به انتهى وحكي عن بعض انه حكى عن المحقق الداماد انه قده قال في بعض
كلامه في تفسير النعمة الباطنة ان من فوائد الامام عجل الله فرجه ان يكون مستند حجية اجماع اهل الحق انه لا بد من العلماء على حكم من الاحكام اجماعا
بسيطا في احكامهم الاجماعية وحجية اجماعهم المركب في احكامهم الخلافية فانه عجل الله فرجه لا ينفرد بقول بل من الرحمة الواجبة في الحكمة الالهية ان يكون
في المجتهدين المختلفين في المسئلة المختلف فيها من علماء العصر من يوافق رايه راي امام عصره وصاحب امره ويطابق قوله قوله وان لم يكن ممن نعلمه
بعينه ونعرفه بخصوصه انتهى وكانه لاجل مراعاة هذه الطريقة التجأ الشهيد في الذكرى الى توجيه الاجماعات التي ادعاها جماعة في المسائل الخلافية
مع وجود المخالف فيها بارادة غير المعنى الاصطلاحي من الوجوه التي حكاها عنه في المعالم ... وجامع الاجماع ووجود الخلاف ولو من معلوم النسب
يحتاج الى التوجيهات المذكورة مع بعدها ... الثالث من طرق انكشاف قول الامام عم لمدعي الاجماع الحدس وهذا على وجهين احدهما
ان يحصل له ذلك من طريق لو علمنا به ما خطأناه في استكشافه وهذا على وجهين احدهما ان يحصل له الحدس الضروري من مبادئ محسوسة بحيث يكون
الخطاء فيه من قبيل الخطاء في الحس فيكون بحيث لو حصل لنا تلك الاخبار لحصل لنا العلم كما حصل له ثانيهما ان يحصل الحدس له من اخبار جماعة اتفق له
العلم بعدم اجتماعهم على الخطاء لكن ليس اخبارهم ملزوما عادة للمطابقة لقول الامام عم بحيث لو حصل لنا علمنا بالمطابقة ايضا الثاني ان يحصل ذلك
من مقدمات نظرية واجتهادات كثيرة الخطاء بل علمنا بخطاء بعضها في موارد كثيرة من نقلة الاجماع علمنا ذلك منهم بتصريحاتهم في موارد واستظهرنا
ذلك منهم في موارد اخر وسيجيء جملة منها اذا عرفت ان مستند خبر المخبر بالاجماع المتضمن للاخبار من الامام عم لا يخلو من الامور الثلاثة المتقدمة وهي السماع
عن الامام مع عدم معرفته بعينه واستكشاف قوله من قاعدة اللطف وحصول العلم من الحدس وظهر لك ان الاول هنا غير متحقق عادة لاحد من علمائنا
المدعين للاجماع وان الثاني ليس طريقا للعلم فلا يسمع دعوى من استند اليه ... المستند في الاجماعات المذكورة ... هو الحدس

لم يبق مما يصلح ان يكون هو ...

في الإجماع المنقول بخبر الواحد

وعرفت ان الحدس قد يستند الى مبادئ محسوسة ملزومة عادة لمطابقة قول الامام ع نظير العلم الحاصل من الحواس الظاهرة ونظير الحدس الحاصل لمن
اخبر بالعدالة والشجاعة لمشاهدته آثارهما المحسوسة الموجبة للانتقال اليهما بحكم العادة او الى مبادئ محسوسة موجبة لعلم المدعي بمطابقة قول الامام
ع من دون ملازمة عادية وقد يستند الى اجتهادات وانظار وحيث لا دليل على قبول خبر العادل المستند الى القسم الاخير من الحدس بل ولا
المستند الى الوجه الثاني ولم يكن هناك ما يعلم به كون الاخبار مستندا الى القسم الاول من الحدس وجب التوقف في العمل بنقل الاجماع كسائر الاخبار
المعلوم استنادها الى الحدس المردد بين الوجوه المذكورة فان قلت ظاهر لفظ الاجماع اتفاق الكل فاذا اخبر الشخص بالاجماع فقد اخبر باتفاق
الكل ومن المعلوم ان حصول العلم بالحكم من اتفاق الكل كالضروري فحدس المخبر مستند الى مبادئ محسوسة ملزومة لمطابقة قول الامام ع عادة فاما ان يجعل
الحجة نفس ما استفاده من الاتفاق نظير الاخبار بالعدالة واما ان يجعل الحجة اخباره بنفس الاتفاق المستلزم عادة لقول الامام ع ويكون نفس المخبر به
ح محسوسا نظير اخبار الشخص بامور تستلزم العدالة والشجاعة عادة وقد اشار الى الوجهين بعض السادة الاجلة في شرحه على الوافية فانه قده لما اعترض
على نفسه بان المعتبر من الاخبار ما استند الى احدى الحواس والمخبر بالاجماع انما رجع في بذل الجهد ومجرد الالتفات في دخول قول ذلك في الخبر يقتضي منعه اجاب
ذلك بان المخبر هنا ايضا يرجع الى السمع فيما يخبر عن العلماء وان جاء العلم بمقالة المعصوم من مراعات امر آخر كوجوب اللطف عليه ع ثم اورد بان المدار في
حجية الاجماع على مقالة المعصوم فالاخبار انما هو بها ولا يرجع الى سمع فاجاب عن ذلك اولا بان مدار الحجية وان كان ذلك لكن استلزام اتفاق كلمة العلماء
لمقالة المعصوم ع معلوم لكل احد لا يحتاج فيه الى النقل وانما الغرض من النقل ثبوت الاتفاق فبعد اعتبار خبر الناقل لوثاقته ورجوعه في حكاية الاتفاق
الى السماع كان الاتفاق معلوما ومتى ثبت ذلك كشف عن مقالة المعصوم للملازمة المعلومة لكل احد وثانيا ان الرجوع في حكاية الاجماع الى نقل مقالة المعصوم
لرجوع الناقل في ذلك الى الحس باعتبار ان الاتفاق من آثارها ولا كلام في اعتبار مثل ذلك كما في الاخبار بالايمان والفسق والشجاعة والكرم وغيرها
من الملكات وانما لا يرجع الى الاخبار في العقليات المحضة فانه لا يعول عليها وان جاء بها الف من الثقات حتى يدرك مثل ما ادركوا ثم اورد على ذلك
بانه يلزم من ذلك الرجوع الى المجتهد لانه وان لم يرجع الى الحس في نفس الاحكام الا انه رجع في لوازمها وآثارها وهي ادلتها السمعية فيكون رواية فلم لا
اذا جاء بالتقليد واجاب بان انما يكفي الرجوع الى الآثار اذا كانت الآثار مستلزمة لها عادة وبالجملة اذا افادت اليقين كما في آثار الملكات وآثار مقالة
الرئيس وهي مقالة رعيته وهذا بخلاف ما يستنبطه المجتهد من الدليل على الحكم قال على ان المحقق في الجواب عن السؤال الاول هو الوجه الاول وعليه
فلا اثر لهذا السؤال انتهى قلت ان ظاهر من الاجماع اتفاق اهل عصر واحد لا جميع الاعصار كما يظهر من تعاريفهم وسائر كلماتهم ومن المعلوم ان اجماع اهل عصر
واحد مع قطع النظر عن موافقة اهل الاعصار المتقدمة ومخالفتهم لا يوجب عن طريق الحدس العلم الضروري بصدور الحكم عن الامام ع ولذا قد يتخالف اهل عصرين
مخالفة من تقدم عليهم واكثرهم لم يفيد العلم من باب وجوب اللطف الذي لا نقول بجريانه في المقام كما قرر في محله مع ان علماء العصر اذا كثروا كما في الاعصار
السابقة يتعذر او يتعسر الاطلاع عليهم حسا بحيث يقطع بعدم من سواهم في العصر الا اذا كان العلماء في عصر قليلين يمكن الاحاطة بآرائهم في
المسألة فيدعي الاجماع الا ان مثل هذا الامر المحسوس لا يستلزم عادة لموافقة المعصوم فالمحسوس المستلزم عادة لقول الامام ع مستحيل التحقق
للناقل والممكن المتحقق له غير مستلزم عادة وكيف كان فاذا ادعى الناقل الاجماع خصوصا اذا كان ظاهره اتفاق جميع علماء الاعصار او اكثرهم الا من
شذ كما هو الغالب في اجماعات مثل الفاضلين والشهيدين انحصر محمله في وجوه احدها ان يراد به اتفاق المعروفين بالفتوى دون كل قابل للفتوى
من اهل عصره او مطلقا الثاني ان يريد اجماع الكل ويستفيد ذلك من اتفاق المعروفين من اهل عصره وهذه الاستفادة ليست ضرورية وان
كان قد تحصل لان اتفاق اهل عصره فضلا عن المعروفين منهم لا يستلزم عادة اتفاق غيرهم ومن قبلهم خصوصا بعد ملاحظة التخلف في كثير من الموارد
بسعة مسائل لا يذكر معتادها ولو فرض حصوله للمخبر كان من باب الحدس الحاصل عما لا يوجب العلم عادة نعم هي امارة ظنية على ان الحكم الغالب
الاتفاقيات عند اهل عصر كونه من الاتفاقيات عند من تقدمهم وقد يحصل العلم بضميمة امارات اخر لكن الكلام في كون الاتفاق مستند الى الحس
او الى الحدس اللازم عادة للحس والحق بذلك ما اذا علم اتفاق الكل من اتفاق جماعة لحسن ظنه بهم كما ذكره في اوائل المعتبر حيث قال ومن المقلدة من لو
طالبته بدليل المسألة ادعى الاجماع لوجوده في كتب الثلاثة قدهم وهو جهل ان لم يكن تجاهلا فان في توصيف المدعي بكونه مقلدا مع انا نعلم انه لا يدعي
الاجماع الا عن علم اشارة الى استناده في دعواه الى حسن الظن بهم وان جزمه في غير محله فافهم الثالث ان يستفيد اتفاق الكل على الفتوى من اتفاقهم على
العمل بالاصل عند عدم الدليل او بعموم دليل عند عدم وجدان المخصص او بخبر معتبر عند عدم وجدان المعارض او اتفاقهم على مسألة اصولية نقلية او
عقلية يستلزم القول بها الحكم في المسألة المفروضة وغير ذلك من الامور المتفق عليها التي يلزم باعتقاد المدعي من القول بها مع فرض عدم المعارض القول
بالحكم المعين في المسألة ومن المعلوم ان نسبة هذا الحكم الى العلماء في مثل ذلك لا ينشأ الا من مقدمتين اثبتهما المدعي باجتهاده احديهما كون ذلك
الامر المتفق عليه مقتضيا ودليلا للحكم لولا المانع والثانية انتفاء المانع والمعارض ومن المعلوم ان الاستناد الى الخبر المستند الى ذلك غير جائز
عند احد من العاملين بخبر الواحد ثم ان الظاهر ان الاجماعات المتعارضة من شخص واحد او من معاصرين او متقاربي العصر ورجوع المدعي عن الفتوى التي
ادعى الاجماع فيها ودعوى الاجماع في مسائل غير معنونة في كلام من تقدم على المدعي وفي مسائل قد اشتهر خلافها بعد المدعي بل في زمانه بل
فيما قبله كل ذلك مبني على الاستناد في نسبة القول الى العلماء على هذا الوجه لا باس بذكر الموارد وصرح المدعي بنفسه وغيره في مقام توجيه كلامه فيها

بذلك فمن ذلك ما وجه المحقق به دعوى المرتضى والمفيد ان من مذهبنا جواز ازالة النجاسة بغير الماء من المايعات قال واما قول السائل كيف اضاف
المفيد والسيد ذلك الى مذهبنا ولا نص فيه فالجواب اما علم الهدى فانه ذكر في الخلاف انه انما اضاف ذلك الى مذهبنا لان من اصلنا العمل بالاصل ما لم يثبت
الناقل وليس في الشرع ما يمنع الازالة بغير الماء من المايعات ثم قال واما المفيد فانه ادعى في مسائل الخلاف ان ذلك مروي عن الائمة ع انتهى فظهر من
ذلك ان نسبة السيد قده الحكم المذكور الى مذهبنا من جهة الاصل ومن ذلك ما عن الشيخ في الخلاف حيث انه ذكر فيما اذا بان فسق الشاهدين بما
يوجب القتل بعد القتل انه يسقط القود ويكون الدية من بيت المال قال دليلنا اجماع الفرقة فانهم رووا ان ما اخطأت القضاة ففي بيت مال
المسلمين انتهى فجعل نقل الاجماع بوجود الرواية عند الاصحاب وقال بعد ذلك فيما اذا تعدد الشهود فيمن اعتقه المريض عتق كل غيرهما عتيقه الاخر
ولم يف الثلث بالجميع انه يخرج السابق بالقرعة قال دليلنا اجماع الفرقة واخبارهم فانهم اجمعوا على ان كل امر مجهول فيه القرعة انتهى ومن الثاني ما
عن المفيد في فصوله حيث انه سئل عن الدليل على ان المطلقة ثلثا في مجلس واحد يقع منها واحدة فقال الدلالة على ذلك من كتاب الله عز وجل وسنة نبيه واجماع
المسلمين ثم استدل من الكتاب بظاهر قوله تعالى الطلاق مرتان ثم بين وجه الدلالة ومن السنة قوله كل ما لم يكن على امرنا هذا فهو رد وقال ما وافق الكتاب فخذوه وما
لم يوافقه فاطرحوه وقد بينا ان المرة لا تكون المرتين ابدا وان الواحدة لا تكون ثلثا فاوجبت السنة ابطال الطلاق في الثلث واما اجماع الامة فهم مطبقون
على ان ما خالف الكتاب والسنة فهو باطل وقد تقدم وصف خلاف الطلاق بالكتاب والسنة فحصل الاجماع على ابطاله انتهى وحكي عن الحلي في السرائر الاستدلال
بمثل هذا ومن ذلك الاجماع الذي ادعاه الحلي على المضايقة في قضاء الفوائت في رسالته المسماة بخلاصة الاستدلال حيث قال اطبقت الامامية عليه خلفا عن
سلف وعصرا بعد عصر واجمعت على العمل به ولا يعتد بخلاف نفر يسير من الخراسانيين فان ابني بابويه والاشعريين كسعد بن عبد الله صاحب كتاب الرحمة
وسعد بن سعد ومحمد بن علي بن محبوب صاحب كتاب نوادر الحكمة والقميين اجمع كعلي بن ابراهيم بن هاشم ومحمد بن الحسن بن الوليد عاملون باخبار المضايقة
لانهم ذكروا انه لا يحل رد الخبر الموثوق برواته وحفظتهم الصدوق ذكر ذلك في كتاب من لا يحضره الفقيه وخريت هذه الصناعة ورئيس الاعاجم الشيخ ابو جعفر
الطوسي مودع اخبار المضايقة في كتبه مفت بها والمخالف اذا علم باسمه ونسبه لم يضر خلافه انتهى ولا يخفى ان اخباره باجماع العلماء على الفتوى بالمضايقة
مبني على الحدس والاجتهاد من وجوه احدها دلالة ذكر الخبر على عمل الذاكر به وهذا وان كان غالبيا الا انه لا يوجب القطع لمشاهدة التخلف كثيرا الثاني
تمامية دلالة تلك الاخبار عند اولئك على الوجوب اذ لعلهم فهموا منها بالقرائن الخارجية تاكد الاستحباب الثالث كون رواة تلك الروايات موثوقا
بهم عند اولئك لان وثوق الحلي بالرواة لا يدل على وثوق اولئك مع ان الحلي لا يرى جواز العمل باخبار الآحاد وان كانوا ثقات والمفتي اذا
استند فتواه الى الخبر الواحد لا يوجب اجتماع امثاله القطع بالواقع خصوصا لمن يخطي العمل باخبار الآحاد وبالجملة فكيف يمكن ان يقال ان مثل هذا الاجماع
اخبار عن قول الامام ع فيدخل في خبر الواحد مع انه في الحقيقة اعتماد على اجتهادات الحلي مع وضوح فساد بعضها فان كثيرا ممن ذكر اخبار المضايقة
قد ذكر اخبار المواسعة ايضا وان المفتي اذا علم استناده الى مدرك لا يصلح للركون اليه من جهة الدلالة او المعارضة لا يؤثر فتواه في الكشف عن قول
الامام ع واوضح حالا في عدم جواز الاعتماد ما ادعاه الحلي من الاجماع على وجوب فطرة الزوجة ولو كانت ناشزة على الزوج ورده المحقق
بان احدا من علماء الاسلام لم يذهب الى ذلك فان الظاهر ان الحلي انما اعتمد في استكشاف اقوال العلماء على تدوينهم للروايات الدالة باطلاقها على
وجوب فطرة الزوجة على الزوج متخيلا ان الحكم معلق على الزوجية من حيث هي زوجية ولم يتفطن لكون الحكم من حيث العيلولة او وجوب الانفاق
فكيف يجوز الاعتماد في مثله على الاخبار بالاتفاق الكاشف عن قول الامام ع ويقال انها سنة محكية وما ابعد ما بين ما استند اليه الحلي في هذا المقام
وبين ما ذكره المحقق في بعض كلماته المحكية حيث قال ان الاتفاق على لفظ مطلق شامل لبعض افراده الذي وقع فيه الكلام لا يقتضي الاجماع على ذلك
لان المذهب لا يصار اليه من اطلاق اللفظ ما لم يكن معلوما من القصد لان الاجماع ماخوذ من قولهم اجمع على كذا اذا عزم عليه فلا يدخل في الاجماع على
الحكم الا من علم منه القصد اليه كما انا لا نعلم مذهب عشرة من الفقهاء الذين لم ينقل مذهبهم لدلالة عموم القرآن وان كانوا قائلين به انتهى كلامه وهو في
غاية المتانة لكنك عرفت ما وقع من جماعة من المسامحة في اطلاق لفظ الاجماع وقد حكي عن الشهيد انه اول كثيرا من الاجماعات لاجل مشاهدة
المخالف في مواردها بارادة الشهرة او بعدم الظفر بالمخالف حين دعوى الاجماع او بتاويل الخلاف على وجه لا ينافي الاجماع او بارادة الاجماع على الرواية
وتدوينها في كتب الحديث انتهى وعن المحدث المجلسي قده في كتاب الصلوة من البحار بعد ذكر معنى الاجماع ووجه حجيته عند الاصحاب انهم لما رجعوا
الى الفقه كانهم نسوا ما ذكروه في الاصول ثم اخذ في الطعن على اجماعاتهم الى ان قال فيغلب على الظن ان مصطلحهم في الفروع غير ما جروا عليه في الاصول
انتهى والتحقيق انه لا حاجة الى ارتكاب التاويل في لفظ الاجماع بما ذكره الشهيد ولا الى ما ذكره المحدث المذكور من تغاير مصطلحهم في الفروع والاصول
بل الحق ان دعواهم للاجماع في الفروع مبني على استكشاف الآراء ورأي الامام ع اما من حسن الظن بجماعة السلف او من امور تستلزم باجتهادهم
افتاء العلماء بذلك وصدور الحكم عن الامام ع ايضا وليس في هذا مخالفة لظاهر لفظ الاجماع حتى يحتاج الى القرينة ولا تدليس لان دعوى الاجماع ليس لاجل
اعتماد الغير عليه وجعله دليلا يستريح اليه في المسألة نعم قد يوجب التدليس من جهة نسبة الفتوى الى العلماء الظاهرة في وجدانها في كلماتهم لكنه يندفع
بادنى تتبع في الفقه ليظهر ان مبنى ذلك على استنباط المذهب لا على وجدانه ماثورا والحاصل ان المتتبع في الاجماعات المنقولة يحصل له القطع من
تراكم امارات كثيرة باستناد دعوى الناقلين للاجماع خصوصا اذا ارادوا به اتفاق علماء جميع الاعصار كما هو الغالب في اجماعات المتاخرين الى الحدس الحاصل

في الإجماع المنقول بخبر الواحد

حسن الظن بجماعة ممن تقدم على الناقل او من الانتقال من الملزوم الى اللازم مع ثبوت الملازمة باجتهاد الناقل واعتقاده وعلى هذا ينزل الإجماعات المختلفة لعلماء مع اتحاد العصر وتقارب العصرين وعدم المبالاة كثيرا باجماع الغير والخروج عند الدليل وكذا دعوى الإجماع مع وجود المخالف فان ما ذكرنا في مبنى الإجماع من اصح المحامل لهذه المنافيات ثم ذكر دعوى الإجماع على تتبع الفتاوى في خصوص المسألة وذكر المحقق السبزواري في الذخيرة بعد بيان تعسر العلم بالإجماع ان مرادهم بالإجماعات المنقولة في كثير من المسائل بل في اكثرها لا يكون محمولا على معناه الظاهر بل اما يرجع الى اجتهاد من الناقل مؤدي بحسب القرائن والامارات التي اعتبرها الى ان المعصوم موافق في هذا الحكم او مرادهم الشهرة او اتفاق اصحاب الكتب المشهورة او غير ذلك من المعاني المحتملة ثم قال بعد كلام له والذي ظهر لي من تتبع كلام المتاخرين انهم كانوا ينظرون الى كتب الفتاوى الموجودة عندهم في حال التاليف فاذا راوا اتفاقهم على حكم قالوا انه اجماعي ثم اذا اطلعوا على تصنيف اخر خالف مؤلفه الحكم المذكور رجعوا عن الدعوى المذكورة ويرشد الى هذا كثير من القرائن التي لا يناسب هذا المقام تفصيلها انتهى وحاصل الكلام من اول ما ذكرنا الى هنا ان الناقل للإجماع ان احتمل في حقه تتبع فتاوى من ادعى اتفاقهم حتى الامام ع الذي هو داخل في المجمعين فلا اشكال في حجيته وفي الحاقه بالخبر الواحد اذ لا يشترط في حجيته معرفة الامام ع تفصيلا حين السماع منه لكن هذا الفرض مما يعلم بعدم وقوعه وان المدعي للإجماع لا يدعيه على هذا الوجه وبعد هذا فان احتمل في حقه تتبع فتاوى جميع المجمعين والمفروض ان الظاهر من كلامه هو تتبع اتفاق الكل المستلزم عادة لموافقة قول الامام ع فالظاهر حجية خبره للمنقول اليه سواء جعلنا المناط في حجيته تعلق خبره بنفس الكاشف الذي هو من الامور الحسية المستلزمة ضرورة لامر حدسي وهو قول الامام ع او جعلنا المناط تعلق خبره بالمنكشف وهو قول الامام لما عرفت من ان الخبر الحدسي المستند الى احساس ما هو ملزوم للمخبر به عادة كالخبر الحسي في وجوب القبول وقد تقدم الوجهان في كلام السيد الكاظمي في شرح الوافية لكنك عرفت سابقا القطع بانتفاء هذا الاحتمال خصوصا اذا اراد الناقل اتفاق علماء جميع الاعصار نعم لو فرضنا قلة العلماء في عصر بحيث يحاط بهم امكن دعوى اتفاقهم عن حس لكن هذا غير مستلزم عادة لموافقة قول الامام ع نعم يكشف عن موافقته بناء على طريقة الشيخ المتقدمة التي لم تثبت عندنا وعند الاكثرين ثم اذا علم استناد دعوى اتفاق العلماء المتشتتين في الاقطار الذي يكشف عادة عن موافقة الامام ع الا الى الحدس الناشي عن احد الامور المتقدمة التي مرجعها الى حسن الظن او الملازمات الاجتهادية فلا عبرة بنقله لان الاخبار بقول الامام ع حدسي غير مستند الى حس ملزوم له عادة ليكون نظير الاخبار بالعدالة المستندة الى الاثار الحسية والاخبار بالاتفاق ايضا حدسي نعم يبقى هنا شيء وهو ان هذا المقدار من النسبة المحتمل استناد الناقل فيها الى الحس يكون خبره حجة فيها لان ظاهر الحكاية محمول على الوجدان الا اذا قام هناك صارف والمعلوم من الصارف هو عدم استناد الناقل الى الوجدان والحس في نسبة الفتوى الى جميع من ادعى اجماعهم واما استناد الفتوى الى جميع ارباب الكتب المصنفة في الفتاوى الى الوجدان في كتبهم بعد التتبع فامر محتمل لا يمنعه عادة ولا عقل وما تقدم من المحقق السبزواري من ابتناء دعوى الإجماع على ملاحظة الكتب الموجودة عنده حال التاليف فليس عليه شاهد بل الشاهد على خلافه وعلى تقديره فهو ظن لا يقدح في العمل بظاهر النسبة فان نسبة الامر الحسي الى شخص ظاهر في احساس الغير اياه من ذلك الشخص وحينئذ فنقل الإجماع غالبا الا ما شذ حجة بالنسبة الى صدور الفتوى عن جميع المعروفين من اهل الفتاوى ولا يقدح في ذلك انا نجد الخلاف في كثير من موارد دعوى الإجماع اذ من المحتمل ارادة الناقل ما عدا المخالف فيتتبع كتب من عداه ونسب الفتوى اليهم بل لعله اطلع على رجوع من نجده مخالفا فلا حاجة الى حمل كلامه على من عدا المخالف وهذا المضمون المخبر به عن حس وان لم يكن مستلزما بنفسه عادة لموافقة قول الامام ع الا انه قد يستلزم بانضمام امارات اخر يحصلها المتتبع او بانضمام اقوال المتاخرين من دعوى الإجماع مثلا اذا ادعى الشيخ قده الإجماع على اعتبار طهارة مسجد الجبهة فلا اقل من احتمال ان يكون دعواه مستندة الى وجدان الحكم في الكتب المعدة للفتوى وان كان بايراد الروايات التي يفتي المؤلف بمضمونها فيكون خبره المتضمن لافتاء جميع اهل الفتوى بهذا الحكم حجة في المسألة فيكون كما لو وجدنا الفتاوى في كتبهم بل سمعناها منهم وفتواهم وان لم تكن بنفسها مستلزمة عادة لموافقة الامام ع الا انا اذا ضممنا اليها فتوى من تاخر عن الشيخ من اهل الفتوى وضم الى ذلك امارات اخر فربما حصل من المجموع القطع بالحكم لاستحالة تخلف هذه جميعها عن قول الامام ع وبعض هذا المجموع وهو اتفاق اهل الفتاوى المأثورة عنهم وان لم يثبت لنا بالوجدان الا ان المخبر قد اخبر به عن حس فيكون حجة كالمحسوس لنا وكما ان مجموع ما يستلزم عادة لصدور الحكم عن الامام ع اذا اخبر به العادل عن حس قبل منه وعمل بمقتضاه فكذا اذا اخبر العادل ببعضه عن حس وتوضيحه بالمثال الخارجي ان نقول ان خبر مائة عادل او الف مخبر بشيء مع شدة احتياطهم في مقام الاخبار يستلزم عادة لثبوت المخبر به في الخارج فاذا اخبرنا عادل بانه قد اخبر الف عادل بموت زيد وحضور دفنه فيكون خبره باخبار الجماعة بموت زيد حجة فيثبت به لازمه العادي وهو موت زيد وكذلك اذا اخبر العادل باخبار بعض هؤلاء وحصلنا اخبار الباقي بالسماع منهم نعم لو كانت الفتاوى المنقولة اجمالا بلفظ الإجماع على تقدير ثبوتها لنا بالوجدان مما لا يكون بنفسها او بضميمة امارات اخر مستلزمة عادة للقطع بقول الامام ع وان كانت قد تفيده لم يكن معنى لحجية خبر الواحد في نقلها تعبدا لان معنى التعبد بخبر الواحد في شيء ترتيب لوازمه الثابتة له ولو بضميمة امور اخر فلو اخبر العادل باخبار عشرين بموت زيد وفرضنا ان اخبارهم قد يوجب العلم وقد لا يوجب لم يكن خبره حجة بالنسبة الى موت زيد اذ لا يلزم من اخبار عشرين بموت زيد موته ومن هنا يظهر ان مقتضى حجية خبر العادل وجوب ترتيب ما يدل عليه الخبر به مطابقة او تضمنا او التزاما عقليا او عاديا او شرعيا دون ما يقارنه احيانا ثم ان ما ذكرنا لا يختص بنقل الإجماع بل يجري في لفظ الاتفاق وشبهه بل يجري في نقل الشهرة ونقل الفتاوى عن اربابها تفصيلا ثم

انه لو لم يحصل من مجموع ما ثبت بنقل العادل وما حصله المنقول اليه بالوجدان من الامارات والاقوال القطع بصدور الحكم الواقعي عن الائمة لكن حصل منه القطع بوجود دليل ظني معتبر بحيث لو نقل الينا لاعتقدناه تاما من جهة الدلالة وفقد المعارض كان هذا المقدار ايضا كافيا في اثبات المسألة الفقهية بل قد يكون نفس الفتاوى التي نقلها الناقل للإجماع اجمالا مستلزما لوجود دليل معتبر فيستقل الإجماع المنقول بالحجية بعد اثبات حجية خبر العادل في المحسوسات الا اذا منعنا كما تقدم سابقا عن استلزام اتفاق ارباب الفتاوى عادة لوجود دليل لو نقل الينا لوجدناه تاما وان كان قد يحصل العلم بذلك من ذلك الا ان ذلك شيء قد يتفق ولا يوجب ثبوت الملازمة العادية التي هي المناط في الانتقال من المخبر به الى الامر به كان اخبار عشرة بشيء قد يوجب العلم به لكن لا ملازمة عادية بينهما بخلاف اخبار الف عادل محتاط في الاخبار وبالجملة يوجد في الخبر مرتبة تستلزم عادة تحقق المخبر به لكن ما يوجب العلم احيانا فقد لا يوجبه وفي الحقيقة ليس هو بنفسه الموجب في مقام حصول العلم والا لم يتخلف ثم انه قد نبه على ما ذكرنا من فائدة نقل الإجماع بعض المحققين في كلام طويل له وما ذكرنا وان كان محصل كلامه على ما نظرنا فيه لكن الاولى نقل عبارته بعينها فلعل الناظر يحصل منه غير ما حصلنا فانا قد مررنا على العبارة مرورا ولا يبعد ان يكون قد اختفى علينا بعض ما له دخل في مطلبه قال قده في كشف القناع وفي رسالته التي صنفها في المواسعة والمضايقة ما هذا لفظه وليعلم ان المحقق في ذلك هو ان الإجماع الذي نقل بلفظه المستعمل في معناه المصطلح او بسائر الالفاظ على كثرتها اذا لم يكن مبنيا على دخول المعصوم بعينه او ما في حكمه في المجمعين فهو انما يكون حجة على غير الناقل باعتبار نقله السبب الكاشف عن قول المعصوم او عن الدليل القاطع او مطلق الدليل المعتبر وحصول الانكشاف للمنقول اليه والتمسك به بعد البناء على قبوله لا باعتبار ما انكشف منه لناقله بحسب ادعائه فهنا مقامان الاول حجيته بالاعتبار الاول وهي مبتنية من جهتي الثبوت والاثبات على مقدمات الاولى دلالة اللفظ على السبب وهذه لا بد من اعتبارها وهي متحققة ظاهرا في الالفاظ المتداولة بينهم ما لم يصرف عنها صارف فقد يشتبه الحال اذا كان النقل بلفظ الإجماع في مقام الاستدلال لكن من المعلوم ان مبناه ومبنى غيره ليس على الكشف الذي يدعيه جهال الصوفية ولا على الوجه الاخير الذي ان وجد في الاحكام ففي غاية الندرة مع انه على تقدير بناء الناقل عليه وثبوته واقعا كاف في الحجية فاذا انتفى الامران تعين سائر الاسباب المقررة واظهرها غالبا عند الاطلاق حصول الاطلاع بطريق القطع او الظن المعتد به على اتفاق الكل في نفس الحكم ولذا صرح جماعة منهم باتحاد معنى الإجماع عند الفريقين وجعلوه مقابلا للشهرة وربما بالغوا في امرها بانها كادت تكون اجماعا ونحو ذلك وربما قالوا ان كان هذا مذهب فلان فالمسألة اجماعية واذا لوحظت القرائن الخارجية من جهة العبارة والمسألة والنقلة واختلف الحال في ذلك فيؤخذ بما هو المتيقن او الظاهر وكيف كان فحيث دل اللفظ ولو بمعونة القرائن على تحقق الاتفاق المعتبر كان معتبرا والا فلا الثانية حجية نقل السبب المذكور وجواز التعويل عليه وذلك لانه ليس الا كنقل فتاوى العلماء واقوالهم وعباراتهم الدالة عليها لمقلديهم وغيرهم ورواية ما عدا قول المعصوم ونحوه من سائر ما تضمنه الاخبار كالاسولة التي تعرف منها الجواب والاقوال والافعال التي يعرف منها التقرير ونحوهما مما تعلق بها وما نقل عن سائر الرواة المذكورين في الاسانيد وغيرها وكنقل الشهرة واتفاق سائر اولي الاراء والمذاهب وذوي الفتوى او جماعة منهم وغير ذلك وقد جرت طريقة السلف والخلف من جميع الفرق على قبول اخبار الاحاد في كل ذلك مما كان النقل فيه على وجه الاجمال او التفصيل وما تعلق بالشرعيات او غيرها حتى انهم كثيرا ما ينقلون شيئا مما ذكر معتمدين على نقل غيرهم من دون تصريح بالنقل عنه والاستناد اليه لحصول الوثوق به وان لم يصل الى مرتبة العلم فيلزم قبول خبر الواحد فيما نحن فيه ايضا لاشتراك الجميع في كونها نقل قول غير معلوم من غير معصوم وحصول الوثوق بالناقل كما هو المفروض وليس شيء من ذلك من الاصول حتى يتوهم عدم الاكتفاء فيه بخبر الواحد مع ان هذا الوهم فاسد من اصله كما قرر في محله ومن الامور المتعددة التي لا يعهد الاعتماد فيها على خبر الواحد كزمان النبي والائمة ع واصحابه ولا مما يدل اختصاصه معهم ببعض دون بعض مع ان هذا لا يمنع من التعويل على نقل العارف بها لما ذكر ويدل عليه مع ذلك ما دل على حجية خبر الثقة العدل بقول مطلق وما اقتضى كفاية الظن فيما لا غنى عن معرفته ولا طريق اليه غيره غالبا اذ المعلوم شدة الحاجة الى معرفة اقوال علماء الفريقين وآراء سائر ارباب العلوم لمقاصد شتى لا محيص عنها كمعرفة المجمع عليه والمشهور والشاذ من الاخبار والاقوال والموافق للعامة واكثرهم والمخالف لهم والثقة والاوثق والاورع والافقه وكمعرفة اللغات وشواهدها المنثورة والمنظومة وقواعد العربية التي عليها يبتنى استنباط المطالب الشرعية وفهم معاني الاقارير والوصايا وسائر العقود والايقاعات المشتبهة وغير ذلك مما لا يخفى على المتامل ولا طريق اليها اشبه من جميع ذلك غالبا سوى النقل الغير الموجب للعلم والرجوع الى الكتب المصححة ظاهرا وسائر الامارات الظنية فيلزم جواز العمل بها والتعويل عليها فيما ذكر فيكون خبر الواحد الثقة حجة معتمدا عليها فيما نحن فيه ولا سيما اذا كان الناقل من الافاضل الاعلام والاجلاء الكرام كما هو الغالب بل هو اولى بالقبول والاعتماد من اخبار الاحاد في نفس الاحكام ولذا بني على المسامحة فيه من وجوه شتى بما لم يتسامح فيها كما لا يخفى الثالثة حصول استكشاف الحجة المعتبرة من ذلك السبب ووجه ذلك ان السبب المنقول بعد حجيته كالمحصل فيما يستكشف منه والاعتماد عليه وقبوله وان كان من الادلة الظنية باعتبار ظنية احد المقدمتين ولذا كانت النتيجة في الشكل الاول تابعة في الضرورية والنظرية والعلمية والظنية وغيرها لاخس المقدمتين مع بداهة انتاجه فينبغي حينئذ ان يراعى حال الناقل حين نقله من جهة ضبطه وتورعه في النقل وبضاعته في العلم ومبلغ نظره ووقوفه على الكتب والاقوال واستقصائه لما تشتت منها ووصوله الى وقائعها فان احوال العلماء مختلفة فيها اختلافا فاحشا وكذا حال الكتب المنقول فيها الإجماع فرب كتاب لغير متتبع موضوع على مزيد التتبع والتدقيق ورب كتاب لمتتبع موضوع على المسامحة وقلة التحقيق ومثله الحال في احاد المسائل فانها تختلف ايضا في ذلك

في الإجماع المنقول بخبر الواحد

حال القطع بحسب وضوح دلالته على السبب وخفائها وحال ما يدل عليه من جهة متعلقه وزمان نقله لاختلاف الحكم بذلك كما هو ظاهر وربما
وقع دعوى الإجماع في مقام ذكر الأقوال او الاحتجاج فان بينهما تفاوتا من بعض الجهات وربما كان الأول اولى بالاعتماد بناء على اعتبار السبب
لا يخفى فاذا وقع التباس فيما يقتضيه ثبتنا ويتبين كلام الناقل بعد ملاحظة ما ذكر اخذ بما هو المتيقن او الظاهر ثم ليلحظ مع ذلك ما يمكن معرفته من الأقوال
على وجه العلم او اليقين اذ لا وجه لاعتبار المظنون المنقول على سبيل الاجمال دون المعلوم على التفصيل مع انه لو كان المنقول معلوما لما اكتفى به
في الاستكشاف عن ملاحظة سائر الأقوال التي لها دخل فيه فكيف اذا لم يكن كذلك وليلحظ ايضا سائر ما له تعلق في الاستكشاف بحسب ما يعتمد من تلك
الأسباب كما هو مقتضى الاجتهاد سواء كان من الأمور المعلومة او المظنونة ومن الأقوال المتقدمة على النقل او المتأخرة او المقارنة وربما يستغني المتتبع
بما ذكر عن الرجوع الى كلام ناقل الاجماع لاستظهاره عدم مزية عليه في التتبع والنظر وربما كان الأمر بالعكس وانه ان تفرد بشيء كان نادرا لا يعتد
به فعليه ان يستفرغ وسعه ويتبع نظره وتتبعه سواء تأخر عن الناقل ام عاصره وسواء ادى فكره الى الموافقة له او المخالفة كما هو الشأن في معرفة

في الشهرة في الفتوى

مستند الحدس عن مستند الى المبادئ المحسوسة المستلزمة للخبر به هو القول بحجية التواتر المنقول لكن ليعلم ان معنى قبول نقل التواتر مثل الاخبار
بتواتر موت زيد مثلا يتصور على وجهين الأول الحكم بثبوت الخبر المدعى تواتره اعني موت زيد نظير حجية الاجماع المنقول بالنسبة الى المسألة المدعى
عليها الاجماع وهذا هو الذي ذكرنا ان الشرط في قبول خبر الواحد هو كون ما اخبر به مستلزما عادة لوقوع متعلقه الثاني الحكم بثبوت تواتر
الخبر المذكور ويترتب على ذلك الخبر آثار المتواتر واحكامه الشرعية كما اذا نذر ان يحفظ او يكتب كل خبر متواتر ثم احكام التواتر منها ما ثبت لما
تواتر في الجملة ولو عند غير هذا الشخص ومنها ما ثبت لما تواتر بالنسبة الى هذا الشخص لا ينبغي الاشكال في ان مقتضى قبول نقل التواتر العمل
على الوجه الأول او له اولى وجهي الثاني كما لا ينبغي الاشكال في عدم ترتب آثار تواتر الخبر عند نفس هذا الشخص ومن هنا يعلم ان الحكم بوجوب
القراءة في الصلاة ان كان منوطا بكون المقروء قرآنا واقعيا قرأه النبي فلا اشكال في جواز الاعتماد على اخبار الشهيد بتواتر القراءات الثلاث عن

مسئلة في حجية خبر الواحد

عند المشهور بل كاد أن يكون إجماعا اعلم أن إثبات الحكم الشرعي بالأخبار المروية عن الحجج عليهم السلام موقوف على مقدمات ثلث الأولى كون الكلام صادرا
عن الحجة الثانية كون صدوره لبيان حكم الله لا على وجه آخر من تقية وغيرها الثالثة ثبوت دلالتها على الحكم المدعى وهذا يتوقف أولا على تعيين
أوضاع ألفاظ الرواية وثانيا على تعيين المراد منها وأن المراد مقتضى وضعها أو غيره فهذه أمور أربعة قد أشرنا إلى كون الجهة الثانية من المقدمة الثالثة
من الظنون الخاصة وهو المعبر عنه بالظهور اللفظي وإلى أن الجهة الأولى منهما مما لم يثبت كون الظن الحاصل فيها من الظنون الخاصة وأما المقدمة الثانية
فهي أيضا ثابتة بأصالة عدم صدور الرواية لغير داعي بيان الحكم الواقعي وهي حجة لرجوعها إلى القاعدة المجمع عليها بين العلماء والعقلاء من حمل
كلام المتكلم على كونه صادرا لبيان مطلوبه الواقعي لا لبيان خلاف مقصوده من تقية أو خوف ولذا لا يسمع دعواه ممن يدعيه إذا لم يكن كلامه محفوفا
بأماراته أما المقدمة الأولى فهي التي عقدت لها مسألة حجية أخبار الآحاد فمرجع هذه المسألة إلى أن السنة أعني قول الحجة أو فعله أو تقريره هل
يثبت بخبر الواحد أم لا يثبت إلا بما يفيد القطع من التواتر والقرينة ومن هنا يتضح دخولها في مسائل أصول الفقه الباحثة عن أحوال الأدلة ولا
حاجة إلى تجشم دعوى أن البحث عن دليلية الدليل بحث عن أحوال الدليل ثم اعلم أن أصل وجوب العمل بالأخبار المدونة في الكتب المعروفة مما أجمع عليه
في هذه الأعصار بل لا يبعد كونه ضروري المذهب وإنما الخلاف في مقامين أحدهما كونها مقطوعة الصدور أو غير مقطوعة فقد ذهب شرذمة من متأخري
الأخباريين فيما نسب إليهم إلى كونها قطعية الصدور وهذا قول لا فائدة في بيانه والجواب عنه إلا التحرز عن حصول هذا الوهم لغيرهم كما حصل لهم وإلا
فمدعي القطع لا يلزم بذكر ضعف مبنى قطعه وقد كتبنا في سالف الزمان في رد هذا القول رسالة تعرضنا فيها لجميع ما ذكروه وبيان ضعفها بحسب ما
أدى إليه فهمي القاصر الثاني أنها مع عدم قطعية صدورها معتبرة بالخصوص أم لا فالمحكي عن السيد والقاضي وابن زهرة والطبرسي وابن إدريس قدس سرهم
المنع وربما نسب إلى المفيد قده حيث حكى عنه في المعارج أنه قال إن خبر الواحد القاطع للعذر هو الذي يقترن إليه دليل يفضي بالنظر إلى العلم وربما
يكون ذلك إجماعا أو شاهدا من عقل وربما ينسب إلى الشيخ كما سيجيء عند نقل كلامه وكذا إلى المحقق بل إلى ابن بابويه بل في الوافية أنه لم يجد القول
بالحجية صريحا ممن تقدم على العلامة وهو عجيب وأما القائلون بالاعتبار فهم مختلفون من جهة أن المعتبر منها كل ما في الكتب المعتبرة كما يحكى عن بعض الأخباريين
أيضا وتبعهم بعض المعاصرين من الأصوليين بعد استثناء ما كان مخالفا للمشهور أو أن المعتبر بعضها وأن المناط في الاعتبار عمل الأصحاب كما يظهر من كلام
المحقق أو عدالة الراوي أو وثاقته أو مجرد الظن بصدور الرواية من غير اعتبار صفة في الراوي أو غير ذلك من التفصيلات في الأخبار والمقصود هنا بيان إثبات
حجيته بالخصوص في الجملة في مقابل السلب الكلي ولنذكر أولا ما يمكن أن يحتج به القائلون بالمنع ثم نعقبه بذكر أدلة الجواز فنقول أما حجة المانعين فالأدلة الثلاثة
أما الكتاب فالآيات الناهية عن العمل بما وراء العلم والتعليل المذكور في آية النبأ على ما ذكره أمين الإسلام من أن فيها دلالة على عدم جواز العمل بخبر الواحد
وأما السنة فهي أخبار كثيرة تدل على المنع من العمل بالخبر الغير المعلوم الصدور إلا إذا احتف بقرينة معتبرة من كتاب أو سنة معلومة مثل ما رواه في البحار
عن بصائر الدرجات عن محمد بن عيسى قال أقرأني داود بن فرقد الفارسي كتابه إلى أبي الحسن الثالث عليه السلام وجوابه بخطه فكتب نسألك عن العلم المنقول عن آبائك وأجدادك
صلوات الله عليهم أجمعين قد اختلفوا علينا فيه فكيف العمل به على اختلافه فكتب بخطه ما علمتم أنه قولنا فالزموه وما لم تعلموه فردوه إلينا ومثله عن مستطرفات السرائر
والأخبار الدالة على عدم جواز العمل بالخبر المأثور إلا إذا وجد له شاهد من كتاب الله أو من السنة المعلومة فتدل على المنع عن العمل بالخبر المجرد عن القرينة
مثل ما ورد في غير واحد من الأخبار أن النبي صلى الله عليه وآله قال ما جاءكم عني لا يوافق القرآن فلم أقله وقول أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام لا يصدق علينا إلا ما يوافق كتاب الله
وسنة نبيه صلى الله عليه وآله وقوله عليه السلام إذا جاءكم حديث عنا فوجدتم عليه شاهدا أو شاهدين من كتاب الله فخذوا به وإلا فقفوا عنده ثم ردوه إلينا حتى يستبين لكم ورواية
ابن أبي يعفور قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن اختلاف الحديث يرويه من نثق به ومن لا نثق به قال إذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهدا من كتاب الله أو من قول
رسول الله صلى الله عليه وآله فخذوا به وإلا فالذي جاءكم به أولى به وقوله عليه السلام لمحمد بن مسلم ما جاءك من رواية من بر أو فاجر يوافق كتاب الله فخذ به وما جاءك من رواية من بر أو فاجر
يخالف كتاب الله فلا تأخذ به وقوله عليه السلام ما جاءكم من حديث لا يصدقه كتاب الله فهو باطل وقول أبي جعفر عليه السلام ما جاءكم عنا فإن وجدتموه موافقا للقرآن فخذوا به
وإن لم تجدوه موافقا فردوه وإن اشتبه الأمر عندكم فقفوا عنده وردوه إلينا حتى نشرح من ذلك ما شرح لنا وقول الصادق عليه السلام كل شيء مردود إلى الكتاب والسنة وكل حديث
لا يوافق كتاب الله فهو زخرف وصحيحة هشام بن الحكم عن أبي عبد الله عليه السلام لا تقبلوا علينا حديثا إلا ما وافق الكتاب والسنة أو تجدون معه شاهدا من أحاديثنا المتقدمة
فإن المغيرة بن سعيد لعنه الله دس في كتب أصحاب أبي أحاديث لم يحدث بها أبي فاتقوا الله ولا تقبلوا علينا ما خالف قول ربنا وسنة نبينا والأخبار الواردة في
طرح الأخبار المخالفة للكتاب والسنة ولو مع عدم المعارض متواترة جدا وجه الاستدلال بها أن من الواضحات أن الأخبار الواردة عنهم صلوات الله
عليهم في مخالفة ظواهر الكتاب والسنة في غاية الكثرة والمراد من المخالفة للكتاب في تلك الأخبار الناهية عن الأخذ بمخالفة الكتاب والسنة كلية إذ لا يصدقهم
أحد في ذلك فما كان يصدر عن الكذابين من الكذب لم يكن إلا نظير ما كان يرد من الأئمة عليهم السلام في مخالفة ظواهر الكتاب والسنة فليس المقصود من عرض ما يرد من الحديث
على الكتاب والسنة إلا عرض ما كان منها غير معلوم الصدور عنهم وأنه إن وجد له قرينة وشاهد معتمد فهو وإلا فليتوقف فيه لعدم إفادته العلم بنفسه و
عدم اعتضاده بقرينة معتبرة ثم إن عدم ذكر الإجماع ودليل العقل من جملة قرائن الخبر في هذه الروايات كما فعله الشيخ في العدة لأن مرجعهما إلى الكتاب و
السنة كما يظهر بالتأمل ويشير إلى ما ذكرنا من أن المقصود من عرض الخبر على الكتاب والسنة هو في غير معلوم الصدور تعليل العرض في بعض الأخبار بوجود
الأخبار المكذوبة في أخبار الإمامية وأما الإجماع فقد ادعاه السيد المرتضى قده في مواضع من كلامه وجعله في بعضها بمنزلة القياس في كون ترك العمل به معروفا

من

من مذهب الشيعة وقد اعترف بذلك الشيخ على ما يأتي في كلامه إلا أنه أول معقد الإجماع بإرادة الأخبار التي يرويها المخالفون وهو المحكي
عن الطبرسي في مجمع البيان قال لا يجوز العمل بالظن عند الإمامية إلا في شهادة العدلين وقيم المتلفات وأروش الجنايات والجواب أما عن الآيات فبأنها بعد
تسليم دلالتها عمومات مخصصة بما سيجيء من الأدلة وأما عن الأخبار فعن الرواية الأولى فبأنها خبر واحد لا يجوز الاستدلال بها على المنع عن خبر
الواحد وأما أخبار العرض على الكتاب فهي وإن كانت متواترة بالمعنى إلا أنها طائفتين إحداهما ما دل على طرح الخبر الذي يخالف الكتاب والثانية ما دل
على طرح الخبر الذي لا يوافق الكتاب أما الطائفة الأولى فلا تدل على المنع عن الخبر الذي لا يوجد مضمونه في الكتاب والسنة فإن قلت ما من واقعة
إلا ويمكن استفادة حكمها من عمومات الكتاب المقتصر في تخصيصها على السنة القطعية مثل قوله تعالى خلق لكم ما في الأرض جميعا وقوله تعالى إنما حرم
عليكم الميتة الخ وكلوا مما غنمتم حلالا طيبا ويريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ونحو ذلك فالأخبار المخصصة لها كلها ولكثير من عمومات السنة
القطعية مخالفة للكتاب والسنة قلت أولا إنه لا يعد مخالفة ظاهر العموم خصوصا مثل هذه العمومات مخالفة وإلا لعدت الأخبار الصادرة يقينا عن الأئمة عليهم السلام المخالفة
لعمومات الكتاب والسنة النبوية مخالفة للكتاب والسنة غاية الأمر ثبوت الأخذ بها مع مخالفتها لكتاب الله وسنة نبيه فتخرج عن عموم أخبار العرض
مع أن الناظر في أخبار العرض على الكتاب والسنة يقطع بأنها تأبى عن التخصيص وكيف يرتكب التخصيص في قوله عليه السلام كل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف وقوله
ما أتاكم من حديث لا يوافق كتاب الله فهو باطل وقوله عليه السلام لا تقبلوا علينا خلاف القرآن فإنا إن حدثنا حدثنا بموافقة القرآن وموافقة السنة وقد صح عن النبي صلى الله عليه وآله
أنه قال ما خالف كتاب الله فليس من حديثي أو لم أقله مع أن أكثر عمومات الكتاب قد خصص بقول النبي صلى الله عليه وآله ومما يدل على أن المخالفة لتلك العمومات لا تعد
مخالفة ما دل من الأخبار على بيان حكم ما لا يوجد حكمه في الكتاب والسنة النبوية إذ بناء على تلك العمومات لا يوجد واقعة لا يوجد حكمها فيهما فمن تلك الأخبار
ما عن البصائر والاحتجاج وغيرهما مرسلا عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنه قال ما وجدتم في كتاب الله فالعمل به لازم ولا عذر لكم في تركه وما لم يكن في كتاب الله تعالى وكانت فيه سنة مني
فلا عذر لكم في ترك سنتي وما لم يكن فيه سنة مني فما قال أصحابي فقولوا به فإنما مثل أصحابي فيكم كمثل النجوم بأيها أخذ اهتدي وبأي أقاويل أصحابي أخذتم اهتديتم
واختلاف أصحابي لكم رحمة قيل يا رسول الله ومن أصحابك قال أهل بيتي الخبر فإنه صريح في أنه قد يرد من الأئمة عليهم السلام ما لا يوجد في الكتاب والسنة ومنها ما ورد في تعارض
الروايتين من رد ما لا يوجد في الكتاب والسنة إلى الأئمة عليهم السلام مثل ما رواه في العيون عن ابن الوليد عن سعد بن عبد الله عن محمد بن عبد الله المسمعي عن الميثمي وفيها فما ورد عليكم من خبرين
مختلفين فاعرضوهما على كتاب الله إلى أن قال وما لم يكن في الكتاب فاعرضوه على سنن رسول الله إلى أن قال وما لم تجدوه في شيء من هذه الوجوه فردوا إلينا علمه
فنحن أولى بذلك الخبر والحاصل أن القرائن الدالة على أن المراد بمخالفة الكتاب ليس مجرد مخالفة عمومه أو إطلاقه كثيرة تظهر لمن له أدنى تتبع ومن هنا يظهر ضعف
التأمل في تخصيص الكتاب بخبر الواحد لتلك الأخبار بل منعه لأجلها كما عن الشيخ في العدة أو لما ذكره المحقق من أن الدليل على وجوب العمل بخبر الواحد الإجماع على استعماله
فيما لا يوجد فيه دلالة ومع الدلالة القرآنية يسقط وجوب العمل به وثانيا أنا نتكلم في الأحكام التي لم يرد فيها عموم من القرآن والسنة ككثير من أحكام المعاملات
بل العبادات التي لم يرد فيها إلا آيات مجملة أو مطلقة من الكتاب إذ لو سلمنا أن تخصيص العموم يعد مخالفة أما تقييد المطلق فلا يعد في العرف مخالفة بل هو مفسر
خصوصا على المختار من عدم كون المطلق مجازا عند التقييد فإن قلت فعلى أي شيء تحمل تلك الأخبار الكثيرة الآمرة بطرح مخالف الكتاب فإن حملها على طرح ما يباين
الكتاب كلية حمل على فرد نادر بل معدوم فلا ينبغي لأجله هذا الاهتمام الذي عرفته في الأخبار قلت هذه الأخبار على قسمين منها ما يدل على عدم صدور
الخبر المخالف للكتاب والسنة عنهم عليهم السلام وأن المخالف لهما باطل وأنه ليس بحديثهم ومنها ما يدل على عدم جواز تصديق الخبر المحكي عنهم عليهم السلام إذا خالف الكتاب والسنة
أما الطائفة الأولى فالأقرب حملها على الأخبار الواردة في أصول الدين مثل مسائل الغلو والجبر والتفويض التي ورد فيها الآيات والأخبار النبوية
وهذه الأخبار غير موجودة في كتبنا الجوامع لأنها أخذت عن الأصول بعد تهذيبها من تلك الأخبار وأما الثانية فيمكن حملها على ما ذكر في الأولى
ويمكن حملها على صورة تعارض الخبرين كما يشهد به مورد بعضها ويمكن حملها على خبر غير الثقة كما سيجيء من الأدلة على اعتبار خبر الثقة هذا كله
في الطائفة الدالة على طرح الأخبار المخالفة للكتاب والسنة وأما الطائفة الآمرة بطرح ما لا يوافق الكتاب أو لم يوجد عليه شاهد من الكتاب والسنة فالجواب
عنها بعد ما عرفت من القطع بصدور الأخبار الغير الموافقة لما يوجد في الكتاب منهم عليهم السلام كما دل عليه روايتا الاحتجاج والعيون المتقدمتان المعتضدتان
بغيرهما من الأخبار أنها محمولة على ما تقدم في الطائفة الآمرة بطرح الأخبار المخالفة للكتاب والسنة وأن ما دل منها على بطلان ما لم يوافق وكونه زخرفا
محمول على الأخبار الواردة في أصول الدين مع احتمال كون ذلك من أخبارهم الموافقة للكتاب والسنة على الباطن الذي يعلمونه منهما ولهذا كانوا يستشهدون
كثيرا بآيات لا نفهم دلالتها وما دل على عدم جواز تصديق الخبر الذي لا يوجد عليه شاهد من كتاب الله على خبر غير الثقة أو صورة التعارض كما هو ظاهر غير
واحد من الأخبار العلاجية ثم إن الأخبار المذكورة على فرض تسليم دلالتها وإن كانت كثيرة إلا أنها لا تقاوم الأدلة الآتية فإنها موجبة للقطع بحجية خبر الثقة
فلا بد من مخالفة الظاهر في هذه الأخبار وأما الجواب عن الإجماع الذي ادعاه السيد والطبرسي قدهما فبأنه لم يتحقق لنا هذا الإجماع والاعتماد على نقله تعويل على خبر
الواحد مع معارضته بما سيجيء من دعوى الشيخ المعتضدة بدعوى جماعة أخرى الإجماع على حجية خبر الواحد في الجملة وتحقق الشهرة على خلافها بين القدماء والمتأخرين
وأما نسبة بعض العامة كالحاجبي والعضدي عدم الحجية إلى الرافضة فمستندة إلى ما رأوا من السيد من دعوى الإجماع بل ضرورة المذهب على كون خبر الواحد
كالقياس عند الشيعة وأما المجوزون فقد استدلوا على حجيته بالأدلة الأربعة أما الكتاب فقد ذكروا منه آيات ادعوا دلالتها منها قوله تعالى في سورة الحجرات
يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا والمحكي في وجه الاستدلال بها وجهان أحدهما أنه سبحانه علق وجوب التثبت على مجيء الفاسق فينتفي عند انتفائه عملا

في حجية خبر الواحد واحتج له بآية النبا

بمفهوم الشرط واذا لم يجب التبين عند مجيء خبر الفاسق فاما ان يجب القبول وهو المطلوب او الرد وهو باطل لانه يقتضي كون العادل اسوأ حالا من الفاسق وفساد هذا التالي انه تعلق بالتبين عند اخبار الفاسق وقد اجتمع فيه صفتان ذاتي وهو كونه خبر واحد وعرضي وهو كونه فاسق ومقتضى التثبت هو الثاني للمناسبة والاقتران فان الفسق يناسب عدم القبول فلا يصلح الاول للعلية والا لوجب الاسناد اليه اذ التعليل بالذاتي الصالح للعلية اولى من التعليل بالعرضي لحصوله قبل حصول العرضي فيكون قد حصل قبل حصول العرضي واذا لم يجب التثبت عند اخبار العدل فاما ان يجب القبول وهو المطلوب او الرد فيكون حاله اسوأ من حال الفاسق

في حجية خبر الواحد ... آية النبأ

الشرعية المرتبة على صدقه عليه فاذا قال المخبر ان زيدا عدل فمعنى وجوب تصديقه وجوب ترتيب الآثار الشرعية المرتبة على عدالة زيد من جواز
الاقتداء به وقبول شهادته واذا قال المخبر اخبرني عمرو ان زيدا عادل فمعنى تصديق المخبر على ما عرفت وجوب ترتيب الآثار الشرعية المرتبة على اخبار
عمرو بعدالة زيد ومن الآثار الشرعية المرتبة على اخبار عمرو بعدالة زيد اذا كان عادلا وان كان هو وجوب تصديقه في عدالة زيد الا ان هذا الحكم
الشرعي لاخبار عمرو انما ثبت بهذه الآية وليس من الآثار الشرعية الثابتة للمخبر به مع قطع النظر عن الآية حتى يحكم بمقتضى الآية بترتيبه على اخبار عمرو به
والحاصل ان الآية تدل على ترتيب الآثار الشرعية الثابتة للمخبر به الواقعي على اخبار العادل ومن المعلوم ان المراد من الآثار غير هذا الاثر الشرعي
الثابت بنفس الآية فاللازم على هذا دلالة الآية على ترتيب جميع آثار المخبر به على الخبر الا الاثر الشرعي الثابت بهذه الآية للمخبر به اذا كان خبرا وبعبارة
اخرى الآية لا تدل على وجوب قبول الخبر الذي لم يثبت موضوع الخبرية له الا بدلالة الآية على وجوب قبول الخبر لان الحكم لا يشمل الفرد الذي يصير موضوعا
له بواسطة ثبوته لفرد آخر ومن هنا يتجه ان يقال ان ادلة قبول الشهادة لا تشمل الشهادة على الشهادة لان الاصل لا يدخل في موضوع الشاهد الا بعد

العامة ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال من مات وليس له امام مات ميتة جاهلية قال الحق والله قلت فان اماما هلك ورجل بخراسان لا يعلم من وصيه لم يسعه ذلك قال لا يسعه ان الامام اذا مات وقعت حجة وصيه على من هو معه في البلد وحق النفر على من ليس بحضرته اذا بلغهم ان الله عز وجل يقول فلولا نفر من كل فرقة الخ ومنها صحيحة محمد بن مسلم عن ابي عبد الله عليه السلام وفيها قلت افيسع الناس اذا مات العالم ان لا يعرفوا الذي بعده فقال اما اهل هذه البلدة فلا يعني اهل المدينة واما غيرها من البلدان فبقدر مسيرهم ان الله عز وجل يقول فلولا نفر الخ ومنها صحيحة البزنطي المروية في قرب الاسناد عن ابي الحسن الرضا عليه السلام ومنها رواية عبد المؤمن الانصاري الواردة في جواب من سأل عن قوله صلى الله عليه وآله اختلاف امتي رحمة قال اذا كان اختلافهم رحمة فاتفاقهم عذاب ليس هذا يراد انما يراد الاختلاف في طلب العلم على ما قال الله عز وجل فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة الحديث منقول بالمعنى ولا يحضرني الفاظه وجميع هذا هو السر في استدلال اصحابنا بالآية الشريفة على وجوب تحصيل العلم وكونه كفائيا هذا غاية ما قيل او يقال في توجيه الاستدلال بالآية الشريفة لكن الانصاف عدم جواز الاستدلال بها من وجوه الاول انه لا يستفاد من الكلام الا مطلوبية الحذر عقيب الانذار بما يتفقهون في الجملة لكن ليس فيها اطلاق وجوب الحذر بل يمكن ان يتوقف وجوبه على حصول العلم فالمعنى لعله يحصل لهم العلم فيحذروا فالآية مسوقة لبيان مطلوبية الانذار بما يتفقهون ومطلوبية العمل من المنذرين بما انذروا وهذا لا ينافي اعتبار العلم في العمل ولهذا صح ذلك فيما يطلب فيه العلم فليس في هذه الآية تخصيص للادلة الناهية عن العمل بما لم يعلم ولذا استشهد الامام عليه السلام فيما سمعت من الاخبار المتقدمة على وجوب النفر في معرفة الامام عليه السلام وانذار النافرين للمتخلفين مع ان الامامة لا تثبت الا بالعلم الثاني ان التفقه الواجب ليس الا معرفة الامور الواقعية من الدين فالانذار الواجب هو الانذار بهذه الامور المتفقه فيها فالحذر لا يجب الا عقيب الانذار بها فاذا لم يعرف المنذر بالفتح ان الانذار هل وقع بالامور الدينية الواقعية او بغيرها خطأ او تعمدا من المنذر بالكسر لم يجب الحذر حينئذ فانحصر وجوب الحذر فيما اذا علم المنذر صدق المنذر في انذاره بالاحكام الواقعية فهو نظير قول القائل اخبر فلانا باوامري لعله يمتثلها فهذه الآية نظير ما ورد من الامر بنقل الروايات فان المقصود من هذا الكلام ليس الا العمل بالامور الواقعية لا وجوب تصديقه فيما يحكي ولو لم يعلم مطابقته للواقع ولا يعد هذا ضابطا لوجوب العمل بالخبر الظني الصادر من المخاطب في الامر الكذائي ونظيره جميع ما ورد من بيان الحق للناس ووجوب تبليغه اليهم فان المقصود منه اهتداء الناس الى الحق الواقعي لا انشاء حكم ظاهري لهم بقبول كل ما يخبرون به وان لم يعلم مطابقته للواقع ثم الفرق بين هذا الايراد وسابقه ان هذا الايراد مبني على ان الآية ناطقة باختصاص مقصود المتكلم بالحذر عن الامور الواقعية المستلزم لعدم وجوبه الا بعد احراز كون الانذار متعلقا بالحكم الواقعي واما الايراد الاول فهو مبني على سكوت الآية عن التعرض لكون الحذر واجبا على الاطلاق او بشرط حصول العلم الثالث لو سلمنا دلالة الآية على وجوب الحذر مطلقا عند انذار المنذر ولو لم يفد العلم لكن لا تدل على وجوب العمل بالخبر من حيث انه خبر لان الانذار هو الابلاغ مع التخويف فانشاء التخويف مأخوذ فيه والحذر هو التخوف الحاصل عقيب هذا التخويف الداعي الى العمل بمقتضاه فعلا ومن المعلوم ان التخويف لا يجب الا على الوعاظ في مقام الايعاد على الامور التي يعلم المخاطبون بحكمها من الوجوب والحرمة كما يوعد على شرب الخمر وفعل الزنا وترك الصلاة او على المرشدين في مقام ارشاد الجهال فالتخوف لا يجب الا على المتعظ او المسترشد ومن المعلوم ان تصديق الحاكي فيما يحكيه من لفظ الخبر الذي هو محل الكلام خارج عن الامرين توضيح ذلك ان المنذر اما ان ينذر ويخوف على وجه الافتاء ونقل ما هو مدلول الخبر باجتهاده واما ان ينذر ويخوف بلفظ الخبر حاكيا له عن الحجة عليه السلام فالاول كأن يقول يا ايها الناس اتقوا الله في شرب العصير فان شربه يوجب المؤاخذة والثاني كأن يقول في مقام التخويف قال الامام عليه السلام من شرب العصير فكأنما شرب الخمر اما الانذار على الوجه الاول فلا يجب الحذر عقيبه الا على المقلدين لهذا المفتي واما الثاني فله جهتان احداهما جهة تخويف وايعاد والثانية جهة حكاية قول عن الامام عليه السلام ومن المعلوم ان الجهة الاولى ترجع الى الاجتهاد في معنى الحكاية فهي ليست حجة الا على من هو مقلد له اذ هو الذي يجب عليه التخوف عند تخويفه واما الجهة الثانية فهي التي تنفع المجتهد الآخر الذي يسمع منه هذه الحكاية لكن وظيفته مجرد تصديقه في صدور هذا الكلام عن الامام عليه السلام واما ان مدلوله متضمن لما يوجب التحريم الموجب للخوف او الكراهة فهو مما ليس فهم المنذر حجة فيه بالنسبة الى هذا المجتهد فالآية الدالة على وجوب التخوف عند تخويف المنذرين مختصة بمن يجب عليهم اتباع المنذر في مضمون الحكاية وهو المقلد له للاجماع على انه لا يجب على المجتهد التخوف عند انذار غيره انما الكلام في انه هل يجب عليه تصديق غيره في الالفاظ والاصوات التي يحكيها عن المعصوم عليه السلام ام لا والآية لا تدل على وجوب ذلك على من لا يجب عليه التخوف عند التخويف فالحق ان الاستدلال بالآية على وجوب الاجتهاد كفاية ووجوب التقليد على العوام اولى من الاستدلال بها على وجوب العمل بالخبر وذكر شيخنا البهائي قدس سره في اول اربعينه ان الاستدلال بالنبوي المشهور من حفظ على امتي اربعين حديثا بعثه الله فقيها عالما على حجية الخبر لا يقصر عن الاستدلال عليها بهذه الآية وكأن فيه اشارة الى ضعف الاستدلال بها لان الاستدلال بالحديث المذكور ضعيف جدا كما سيجيء ان شاء الله عند ذكر الاخبار هذا ولكن ظاهر الرواية المتقدمة عن علل الفضل يدفع هذا الايراد لكنها من الآحاد فلا ينفع في صرف الآية من ظاهرها في مسألة حجية الآحاد مع امكان منع دلالتها على المدعى لان الغالب تعدد من يخرج الى الحج من كل صقع بحيث يكون الغالب حصول القطع من حكايتهم لحكم الله الواقعي عن الامام عليه السلام وحينئذ فيجب الحذر عقيب انذارهم فاطلاق الرواية منزل على الغالب

ومن جملة الآيات التي استدل بها جماعة تبعا للشيخ في العدة على حجية الخبر قوله تعالى ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون والتقريب فيه نظير ما بيناه في آية النفر من ان حرمة الكتمان تستلزم وجوب القبول عند الاظهار ويرد عليها ما ذكرنا من الايرادين الاولين في آية النفر من سكوتها وعدم التعرض فيها لوجوب القبول وان لم يحصل العلم عقيب الاظهار او اختصاص وجوب القبول

المستفاد

المستفاد منها بالامر الذي يحرم كتمانه ويجب اظهاره فان من امر غيره باظهار الحق للناس ليس مقصوده الا عمل الناس بالحق ولا يريد بمثل هذا الخطاب تأسيس حجية قول المخبر تعبدا ووجوب العمل بقوله وان لم يطابق الحق ويشهد لما ذكرنا ان مورد الآية كتمان اليهود لعلامات النبي صلى الله عليه وآله بعد ما بين الله لهم ذلك في التوراة ومعلوم ان آيات النبوة لا يكتفى فيها بالظن نعم لو وجب الاظهار على من لا يفيد قوله العلم غالبا امكن جعل ذلك دليلا على ان المقصود العمل بقوله وان لم يفد العلم لئلا يكون القاء هذا الكلام كاللغو ومن هنا يمكن الاستدلال بما تقدم من آية تحريم كتمان ما في الارحام على النساء على وجوب تصديقهن وبآية وجوب اقامة الشهادة على وجوب قبولها بعد الاقامة مع امكان كون وجوب الاظهار لاجل رجاء وضوح الحق من تعدد المظهرين

ومن جملة الآيات التي استدل بها بعض المعاصرين قوله تعالى فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون بناء على ان وجوب السؤال يستلزم وجوب قبول الجواب والا لغى وجوب السؤال واذا وجب قبول الجواب وجب قبول كل ما يصح ان يسأل عنه ويقع جوابا له لان خصوصية المسبوقية بالسؤال لا دخل فيه قطعا فاذا سئل الراوي الذي هو من اهل العلم عما سمعه عن الامام عليه السلام في خصوص الواقعة فاجاب باني سمعته يقول كذا وجب القبول بحكم الآية فيجب قبول قوله ابتداء اني سمعت الامام يقول كذا لان حجية قوله هو الذي اوجب السؤال عنه لا ان وجوب السؤال اوجب قبول قوله كما لا يخفى ويرد عليه اولا ان الاستدلال ان كان بظاهر الآية فظاهرها بمقتضى السياق ارادة علماء اهل الكتاب كما عن ابن عباس ومجاهد والحسن وقتادة فان المذكور في سورة النحل وما ارسلنا من قبلك الا رجالا نوحي اليهم فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون بالبينات والزبر وفي سورة الانبياء وما ارسلنا قبلك الا رجالا نوحي اليهم فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وان كان مع قطع النظر عن سياقها ففيه انه ورد في الاخبار المستفيضة ان اهل الذكر هم الائمة عليهم السلام وقد عقد في اصول الكافي بابا لذلك وقد ارسله في المجمع عن علي عليه السلام ورد بعض مشايخنا هذه الاخبار بضعف السند بناء على اشتراك بعض الرواة في بعضها وضعف بعضها في الباقي وفيه نظر لان روايتين منها صحيحتان وهما روايتا محمد بن مسلم والوشاء فلاحظ ورواية ابي بكر الحضرمي حسنة او موثقة نعم ثلاث روايات اخر منها لا تخلو من ضعف ولا يقدح قطعا وثانيا ان الظاهر من وجوب السؤال عند عدم العلم وجوب تحصيل العلم لا وجوب السؤال للعمل بالجواب تعبدا كما يقال في العرف سل ان كنت جاهلا ويؤيده ان الآية واردة في اصول الدين وعلامات النبي صلى الله عليه وآله التي لا يؤخذ فيها بالتعبد اجماعا وثالثا لو سلم حمله على ارادة وجوب السؤال للتعبد بالجواب لا لحصول العلم منه قلنا ان المراد من اهل العلم ليس مطلق من علم ولو بسماع رواية من الامام عليه السلام والا لدل على حجية قول كل عالم بشيء ولو من طريق السمع والبصر مع انه يصح سلب هذا العنوان من مطلق من احس شيئا بسمعه او بصره والمتبادر من وجوب سؤال اهل العلم بناء على ارادة التعبد بجوابهم هو سؤالهم عما هم عالمون به ويعدون من اهل العلم في مثله فينحصر مدلول الآية في التقليد لذا تمسك به جماعة على وجوب التقليد على العامي وبما ذكرنا يندفع ما يتوهم من انا نفرض الراوي من اهل العلم فاذا وجب قبول روايته وجب قبول رواية من ليس من اهل العلم بالاجماع المركب حاصل وجه الاندفاع ان سؤال اهل العلم عن الالفاظ التي سمعها من الامام عليه السلام والتعبد بقوله فيها ليس سؤالا من اهل العلم من حيث انهم اهل علم الا ترى انه لو قال سل الفقهاء اذا لم تعلم او الاطباء لا يحتمل ان يكون قد اراد ما يشمل المسموعات والمبصرات الخارجية من قيام زيد وتكلم عمرو وغير ذلك

ومن جملة الآيات قوله تعالى في سورة البراءة ومنهم الذين يؤذون النبي ويقولون هو اذن قل اذن خير لكم يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين مدح الله عز وجل رسوله بتصديقه للمؤمنين بل قرنه بالتصديق بالله جل ذكره فاذا كان التصديق حسنا يكون واجبا ويزيد في تقريب الاستدلال وضوحا ما رواه في فروع الكافي في الحسن بابن هاشم انه كان لاسماعيل بن ابي عبد الله دنانير واراد رجل من قريش ان يخرج الى اليمن فقال له ابو عبد الله عليه السلام يا بني اما بلغك انه يشرب الخمر قال سمعت الناس يقولون فقال يا بني ان الله عز وجل يقول يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين يقول يصدق الله ويصدق للمؤمنين فاذا شهد عندك المسلمون فصدقهم ويرد عليه اولا ان المراد بالاذن السريع التصديق والاعتقاد بكل ما يسمع لا من يعمل تعبدا بما يسمع من دون حصول الاعتقاد بصدقه فمدحه عليه السلام بذلك لحسن ظنه بالمؤمنين وعدم اتهامهم وثانيا ان المراد من التصديق في الآية ليس جعل المخبر به واقعا وترتيب جميع آثاره عليه اذ لو كان المراد به ذلك لم يكن اذن خير لجميع الناس اذ لو اخبره احد بزنا احد او شربه او قذفه او ارتداده فقتله النبي او جلده لم يكن في سماعه ذلك الخبر خير للمخبر عنه بل كان محض الشر له خصوصا مع عدم صدور الفعل منه في الواقع نعم يكون خيرا للمخبر من حيث متابعة قوله وان كان منافقا مؤذيا للنبي صلى الله عليه وآله على ما يقتضيه الخطاب في الآية فثبوت الخير لكل من المخبر والمخبر عنه لا يكون الا اذا صدق المخبر بمعنى اظهار القبول عنه وعدم تكذيبه وطرح قوله رأسا مع العمل في نفسه بما يقتضيه الاحتياط التام بالنسبة الى المخبر عنه فان كان المخبر به مما يتعلق بسوء حاله لا يؤذيه في الظاهر لكن يكون على حذر منه في الباطن كما كان هو مقتضى المصلحة في حكاية اسماعيل المتقدمة ويؤيد هذا المعنى ما عن تفسير العياشي عن الصادق عليه السلام من انه يصدق المؤمنين لانه صلى الله عليه وآله كان رؤوفا رحيما بالمؤمنين فان تعليل التصديق بالرأفة والرحمة على كافة المؤمنين ينافي ارادة قبول قول احدهم على الآخر بحيث يرتب عليه آثاره وان انكر المخبر عنه وقوعه اذ مع الانكار لا بد من تكذيب احدهما وهو مناف لكونه اذن خير ورؤوفا رحيما لجميع فتعين ارادة التصديق بالمعنى الذي ذكرنا ويؤيده ايضا ما عن القمي في سبب نزول الآية انه نم منافق على النبي صلى الله عليه وآله فاخبره الله ذلك فاحضره النبي وسأله فحلف انه لم يكن شيء مما ينم عليه فقبل منه النبي صلى الله عليه وآله فاخذ هذا الرجل بعد ذلك يطعن على النبي ويقول انه يقبل كل ما يسمع اخبره الله اني انم عليه وانقل اخباره فقبل واخبرته اني لم افعل فقبل فرده الله تعالى بقوله لنبيه قل اذن خير لكم ومن المعلوم ان تصديقه للمنافق لم يكن بترتيب آثار الصدق عليه مطلقا وهذا التفسير صريح في ان المراد من المؤمنين المقرون بالايمان من غير اعتقاد فيكون الايمان لهم على حسب ايمانهم ويشهد بتغاير معنى الايمان في الموضعين مضافا الى تكرار لفظه تعديته في الاول بالباء وفي الثاني باللام فافهم واما توجيه الرواية فيحتاج الى بيان معنى التصديق فنقول ان

في حجية خبر الواحد والاستدلال عليها

المسلم اذا اخبر بشيء فتصديقه بمعنيين احدهما ما يقتضيه دليل تنزيل فعل المسلم على الصحيح والاحسن فان الاخبار من حيث انه فعل من افعال المكلفين صحيحه ما كان مباحا وفاسده ما كان نقيضه كالكذب والغيبة ونحوهما فحمل الاخبار على الصادق حمل على احسنه والثاني هو حمل الخبر من حيث انه لفظ دال على معنى يحتمل مطابقته للواقع وعدمها على كونه مطابقا للواقع بترتيب آثار الواقع عليه والحاصل ان المعنى الثاني هو الذي يراد من العمل بخبر العادل واما المعنى الاول فهو الذي يقتضيه دليل حمل فعل المسلم على الصحيح والاحسن وهو ظاهر الاخبار الواردة في ان من حق المؤمن على المؤمن ان يصدقه ولا يتهمه خصوصا مثل قوله ع يا ابا محمد كذب سمعك وبصرك عن اخيك فان شهد عندك خمسون قسامة انه قال قولا وقال لم اقله فصدقه وكذبهم الخبر فان تكذيب القسامة مع كونهم ايضا مؤمنين لا يراد منه الا عدم ترتيب آثار الواقع على كلامهم لا ما يقابل تصديق المشهود عليه فانه ترجيح بلا مرجح بل ترجيح المرجوح نعم خرج من ذلك مواضع وجوب قبول شهادة المؤمن على المؤمن وان انكر المشهود عليه وانت اذا تاملت هذه الرواية ولاحظتها مع الرواية المتقدمة في حكاية اسماعيل لم يكن لك بد من حمل التصديق على ما ذكرنا وان ابيت الا عن ظهور خبر اسماعيل في وجوب التصديق بمعنى ترتيب آثار الواقع فنقول ان الاستعانة بها على دلالة الآية خروج عن الاستدلال بالكتاب الى السنة والمقصود هو الاول وغاية الامر كون هذه الرواية في عداد الروايات الآتية انشاء الله تعالى ثم ان هذه الآيات على تقدير تسليم دلالة كل واحد منها على حجية الخبر انما تدل بعد تقييد المطلق منها الشامل لخبر العادل وغيره بمنطوق آية النبأ على حجية خبر العادل الواقعي او من اخبر عدل واقعي بعدالته بل يمكن انصراف المفهوم بحكم الغلبة الى صورة افادة خبر العادل الظن الاطمئناني بالصدق كما هو الغالب مع القطع بالعدالة فيصير حاصل مدلول الآيات اعتبار خبر العادل الواقعي بشرط افادة الظن الاطمئناني والوثوق بل هذا ايضا منصرف سائر الآيات وان لم يكن انصرافا موجبا لظهور عدم ارادة غيره حتى يعارض المنطوق واما السنة فطوائف من الاخبار منها ما ورد في الخبرين المتعارضين من الاخذ بالاعدل والاصدق والمشهور والتخيير عند التساوي مثل مقبولة عمر بن حنظلة فانها وان وردت في الحكم حيث يقول الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما في الحديث وموردها وان كان في الحاكمين الا ان ملاحظة جميع الرواية تشهد بان المراد بيان المرجح للروايتين اللتين استند اليهما الحاكمان ومثل رواية عوالي اللئالي المروية عن العلامة مرفوعة الى زرارة قال يأتي عنكم الخبران او الحديثان المتعارضان فبايهما آخذ قال خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر قلت فانهما معا مشهوران قال خذ باعدلهما عندك واوثقهما في نفسك ومثل رواية ابن ابي الجهم عن الرضا ع قلت يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين فلا نعلم ايهما الحق قال اذا لم تعلم فموسع عليك بايهما اخذت ورواية الحارث بن المغيرة عن الصادق ع قال اذا سمعت من اصحابك الحديث وكلهم ثقة فموسع عليك حتى ترى القائم ع وغيرها من الاخبار والظاهر ان دلالتها على اعتبار الخبر الغير المقطوع الصدور واضحة الا انه لا اطلاق فيها لان السؤال عن الخبرين اللذين فرض السائل كلا منهما حجة يتعين العمل بها لولا المعارض كما يشهد به السؤال بلفظ اي الدالة على السؤال عن المعين مع علمه بالمبهم فهو كما اذا سئل عن تعارض الشهود او ائمة الصلاة فاجاب ببيان المرجح فانه لا يدل الا على ان المفروض تعارض من كان منهم مفروض القبول لولا المعارض نعم رواية ابن المغيرة تدل على اعتبار خبر كل ثقة وبعد ملاحظة ذكر الاوثقية والاعدلية في المقبولة والمرفوعة يصير الحاصل من المجموع اعتبار خبر الثقة بل العادل لكن الانصاف ان ظاهر مساق الرواية ان الغرض من العدالة حصول الوثاقة فيكون العبرة بها ومنها ما دل على ارجاع آحاد الرواة الى آحاد اصحابهم بحيث يظهر منه عدم الفرق بين الفتوى والرواية مثل ارجاعه ع الى زرارة بقوله ع اذا اردت حديثا فعليك بهذا الجالس مشيرا الى زرارة وقوله ع في رواية اخرى اما ما رواه زرارة عن ابي ع فلا يجوز رده وقوله ع لابن ابي يعفور بعد السؤال عمن يرجع اليه اذا احتاج او سئل عن مسألة فما يمنعك عن الثقفي يعني محمد بن مسلم فانه سمع من ابي احاديث وكان عنده وجيها وقوله ع فيما عن الكشي لسلمة بن ابي حبيبة ائت ابان بن تغلب فانه قد سمع مني حديثا كثيرا فما روى لك عني فاروه عني وقوله ع لشعيب العقرقوفي بعد السؤال عمن يرجع اليه عليك بالاسدي يعني ابا بصير وقوله ع لعلي بن المسيب بعد السؤال عمن ياخذ عنه معالم الدين عليك بزكريا بن آدم المأمون على الدين والدنيا وقوله ع لما قال له عبد العزيز بن المهتدي ربما احتاج ولست القاك في كل وقت افيونس بن عبد الرحمن ثقة آخذ عنه معالم ديني قال نعم وظاهر هذه الرواية ان قبول قول الثقة كان امرا مفروغا عنه عند الراوي فسأل عن وثاقة يونس ليرتب عليه اخذ المعالم منه ويؤيده في اناطة وجوب القبول بالوثاقة ما ورد في العمري وابنه اللذين هما من النواب والسفراء ففي الكافي في باب النهي عن التسمية عن الحميري عن احمد بن اسحق قال سألت ابا الحسن ع وقلت له من اعامل وعمن آخذ وقول من اقبل فقال له العمري ثقتي فما ادى اليك عني فعني يؤدي وما قال لك عني فعني يقول فاسمع له واطع فانه الثقة المأمون واخبرنا احمد بن اسحق انه سأل ابا محمد ع عن مثل ذلك فقال له العمري وابنه ثقتان فما اديا اليك عني فعني يؤديان وما قالا لك فعني يقولان فاسمع لهما واطعهما فانهما الثقتان المأمونان الخبر وهذه الطائفة ايضا مشتركة مع الطائفة الاولى في الدلالة على اعتبار خبر الثقة المأمون ومنها ما دل على وجوب الرجوع الى الرواة والثقات والعلماء على وجه يظهر منه عدم الفرق بين فتواهم بالنسبة الى اهل الاستفتاء وروايتهم بالنسبة الى اهل العمل بالرواية مثل قول الحجة عجل الله فرجه لاسحاق بن يعقوب على ما في كتاب الغيبة للشيخ وكمال الدين للصدوق والاحتجاج للطبرسي واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا فانهم حجتي عليكم وانا حجة الله عليهم فانه لو سلم ان ظاهر الصدر الاختصاص بالرجوع في حكم الوقائع الى الرواة اعني الاستفتاء منهم الا ان التعليل بانهم حجته ع يدل على وجوب قبول خبرهم ومثل الرواية المحكية عن العدة من قوله ع اذا نزلت بكم حادثة لا تجدون حكمها فيما روي عنا فانظروا الى ما رووه عن علي ع دل على الاخذ بروايات الشيعة وروايات العامة مع عدم وجود المعارض من رواية الخاصة ومثل ما في الاحتجاج عن تفسير العسكري ع في قوله تعالى ومنهم اميون لا يعلمون الكتاب الا اماني من انه قال

بل الاخبار المتواترة بالمعنى

رجل للصادق ع فاذا كان هؤلاء القوم من اليهود والنصارى لا يعرفون الكتاب الا بما يسمعونه من علمائهم لا سبيل لهم الى غيره فكيف ذمهم بتقليدهم والقبول من علمائهم وهل عوام اليهود الا كعوامنا يقلدون علماءهم فان لم يجز لاولئك القبول من علمائهم لم يجز لهؤلاء القبول من علمائهم فقال بين عوامنا وعلمائنا وبين عوام اليهود وعلمائهم فرق من جهة وتسوية من جهة اما من حيث استووا فان الله تعالى ذم عوامنا بتقليدهم علماءهم كما ذم عوامهم بتقليدهم علماءهم واما من حيث افترقوا فلا قال بين لي يا ابن رسول الله ص قال ان عوام اليهود قد عرفوا علماءهم بالكذب الصريح وباكل الحرام والرشاء وبتغيير الاحكام عن وجهها بالشفاعات والعنايات والمصانعات وعرفوهم بالتعصب الشديد الذي يفارقون به اديانهم وانهم اذا تعصبوا ازالوا حقوق من تعصبوا عليه واعطوا ما لا يستحقه من تعصبوا له من اموال غيرهم وظلموهم من اجلهم وعلموهم يتعارفون المحرمات واضطروا بمعارف قلوبهم الى ان من فعل ما يفعلونه فهو فاسق لا يجوز ان يصدق على الله تعالى ولا على الوسائط بين الخلق وبين الله تعالى فلذلك ذمهم لما قلدوا من عرفوا ومن علموا انه لا يجوز قبول خبره ولا تصديقه ولا العمل بما يؤديه اليهم عمن لم يشاهدوه ووجب عليهم النظر بانفسهم في امر رسول الله ص اذ كانت دلائله اوضح من ان يخفى واشهر من ان لا يظهر لهم وكذلك عوام امتنا اذا عرفوا من فقهائهم الفسق الظاهر والعصبية الشديدة والتكالب على حطام الدنيا وحرامها واهلاك من يتعصبون عليه وان كان لاصلاح امره مستحقا وبالترفرف بالبر والاحسان على من تعصبوا له وان كان للاذلال والاهانة مستحقا فمن قلد من عوامنا مثل هؤلاء الفقهاء فهم مثل اليهود الذين ذمهم الله تعالى بالتقليد لفسقة فقهائهم فاما من كان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدينه مخالفا على هواه مطيعا لامر مولاه فللعوام ان يقلدوه وذلك لا يكون الا بعض فقهاء الشيعة لا جميعهم فاما من ركب من القبائح والفواحش مراكب فسقة فقهاء العامة فلا تقبلوا منهم عنا شيئا ولا كرامة وانما كثر التخليط فيما يتحمل عنا اهل البيت لذلك لان الفسقة يتحملون عنا فيحرفونه باسره لجهلهم ويضعون الاشياء على غير وجوهها لقلة معرفتهم وآخرون يتعمدون الكذب علينا ليجروا من عرض الدنيا ما هو زادهم الى نار جهنم ومنهم قوم نصاب لا يقدرون على القدح فينا فيتعلمون بعض علومنا الصحيحة فيتوجهون به عند شيعتنا وينتقصون بنا عند اعدائنا ثم يضعون اليه اضعافه واضعاف اضعافه من الاكاذيب علينا التي نحن برآء منها فيتقبله المستسلمون من شيعتنا على انه من علومنا فضلوا واضلوا اولئك اضر على ضعفاء شيعتنا من جيش يزيد لع على الحسين بن علي عليهما السلام انتهى دل هذا الخبر الشريف اللائح منه آثار الصدق على جواز قبول قول من عرف بالتحرز عن الكذب وان كان ظاهره اعتبار العدالة بل ما فوقها لكن المستفاد من مجموعه ان المناط في التصديق هو التحرز عن الكذب فافهم ومثل ما عن ابي الحسن ع فيما كتبه جوابا عن السؤال عمن يعتمد عليه في الدين قال اعتمدا في دينكما على كل مسن في حبنا كثير القدم في امرنا وقوله ع في رواية اخرى لا تاخذن معالم دينك من غير شيعتنا فانك ان تعديتهم اخذت دينك من الخائنين الذين خانوا الله ورسوله وخانوا اماناتهم انهم ائتمنوا على كتاب الله فحرفوه وبدلوه الحديث وظاهرهما وان كان الفتوى الا ان الانصاف شمولهما للرواية بعد التامل كما تقدم في سابقتهما ومثل ما في كتاب الغيبة بسنده الصحيح الى عبد الله الكوفي خادم الشيخ ابي القاسم الحسين بن روح حيث سأله اصحابه عن كتب الشلمغاني فقال الشيخ اقول فيها ما قال العسكري ع في كتب بني فضال حيث قالوا له ما نصنع بكتبهم وبيوتنا منها ملاء قال خذوا ما رووا وذروا ما رأوا فانه دل بمورده على جواز الاخذ بكتب بني فضال وبعدم الفصل على كتب غيرهم من الثقات ورواياتهم ولهذا ان الشيخ الجليل المذكور الذي لا يظن به القول في الدين بغير السماع من الامام ع قال اقول في كتب الشلمغاني ما قاله العسكري ع في كتب بني فضال مع ان هذا الكلام بظاهره قياس باطل ومثل ما ورد مستفيضا في المحاسن وغيره حديث واحد في حلال وحرام تاخذه من صادق خير لك من الدنيا وما فيها من ذهب وفضة وفي بعضها ياخذه صادق عن صادق ومثل ما في الوسائل عن الكشي من انه ورد توقيع على القاسم بن العلاء وفيه انه لا عذر لاحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه عنا ثقاتنا قد علموا انا نفاوضهم سرنا ونحمله اليهم ومثل مرفوعة الكناني عن الصادق ع في تفسير قوله تعالى ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب قال هؤلاء قوم من شيعتنا ضعفاء وليس عندهم ما يتحملون به الينا فيسمعون حديثنا ويفقهون من علمنا فيرحل قوم فوقهم وينفقون اموالهم ويتعبون ابدانهم حتى يدخلوا علينا فيسمعوا حديثنا فينقلوه اليهم فيعيه هؤلاء ويضيعه هؤلاء فاولئك الذين يجعل الله لهم مخرجا ويرزقهم من حيث لا يحتسبون دل على جواز العمل بالخبر وان نقله من يضيعه ولا يعمل به ومنها الاخبار الكثيرة التي يظهر من مجموعها جواز العمل بخبر الواحد وان كان في دلالة كل واحد على ذلك نظر مثل النبوي المستفيض بل المتواتر انه من حفظ على امتي اربعين حديثا بعثه الله فقيها عالما يوم القيامة قال شيخنا البهائي قده في اول اربعينه ان دلالة هذا الخبر على حجية خبر الواحد لا يقصر عن دلالة آية النفر ومثل الاخبار الكثيرة الواردة في الترغيب في الرواية والحث عليها وابلاغ ما في كتب الشيعة مثل ما ورد في شأن الكتب التي دفنوها لشدة التقية فقال ع حدثوا بها فانها حق ومثل ما ورد في مذاكرة الحديث والامر بكتابته مثل قوله ع للراوي اكتب وبث علمك في بني عمك فانه ياتي زمان هرج لا يانسون الا بكتبهم وما ورد في ترخيص النقل بالمعنى وما ورد مستفيضا بل متواترا من قولهم ع اعرفوا منازل الرجال منا بقدر روايتهم عنا وما ورد من قولهم ع لكل رجل منا من يكذب عليه وقوله ص ستكثر بعدي القالة وان من كذب علي فليتبوأ مقعده من النار وقول ابي عبد الله ع انا اهل البيت صديقون لا نخلو من كذاب يكذب علينا وقوله ع ان الناس اولعوا بالكذب علينا كان الله افترض عليهم ولا يريد منهم غيره وقوله ع لكل منا من يكذب عليه فان بناء المسلمين لو كان على الاقتصار على المتواتر لم يكثر القالة والكذابة والاحتفاف بالقرينة القطعية في غاية القلة الى غير ذلك من الاخبار التي يستفاد من مجموعها رضاء الائمة ع بالعمل بالخبر وان لم يفد القطع وادعى في الوسائل تواتر الاخبار بالعمل بخبر الثقة الا ان القدر المتيقن منها هو خبر الثقة الذي يضعف فيه احتمال الكذب على وجه لا يعتني به العقلاء ويقبحون التوقف فيه لاجل ذلك الاحتمال كما دل عليه الفاظ الثقة

في حجية خبر الواحد الاستدلال عليها بالاجماع

والمأمون والضابط وغيرها الواردة في الاخبار المتقدمة وهي ايضا منصرفة لاطلاق غيرها واما العدالة فاكثر الاخبار المتقدمة خالية عنها بل في كثير منها التصريح بخلافه مثل رواية العدة الآمرة بالاخذ بما رووه عن علي عليه السلام والوارد في كتب بني فضال ومرفوعة الكناسي وتاليها نعم في غير واحد منها حصر المعتمد في اخذ معالم الدين في الشيعة لكنه محمول على غير الثقة او على اخذ الفتوى جمعا بينها وبين ما هو اكثر منها وفي رواية بني فضال شهادة على هذا الجمع مع ان التعليل للنهي في ذيل الرواية بانهم ممن خانوا الله ورسوله يدل على انتفاء النهي عند انتفاء الخيانة المكشوف عنه بالوثاقة فان الغير الامامي الثقة مثل ابن فضال وابن بكير ليسوا خائنين في نقل الرواية وسيأتي توضيحه عند ذكر الاجماع ان شاء الله واما الاجماع فتقريره من وجوه احدها الاجماع على حجية خبر الواحد في مقابل السيد واتباعه وطريق تحصيله احد وجهين على سبيل منع الخلو احدهما تتبع اقوال العلماء من زماننا الى زمان الشيخين فيحصل من ذلك القطع بالاتفاق الكاشف عن رضاء الامام عليه السلام بالحكم او عن وجود نص معتبر في المسألة ولا يعتنى بخلاف السيد واتباعه اما لكونهم معلومي النسب كما ذكر الشيخ في العدة واما للاطلاع على ان ذلك لشبهة حصلت لهم كما ذكره العلامة في النهاية ويمكن ان يستفاد من العدة ايضا واما لعدم اعتبار اتفاق الكل في الاجماع على طريق المتأخرين المبني على الحدس والثاني تتبع الاجماعات المنقولة في ذلك فمنها ما حكي عن الشيخ قدس سره في العدة في هذا المقام حيث قال واما ما اخترته من المذهب فهو ان خبر الواحد اذا كان واردا من طريق اصحابنا القائلين بالامامة وكان ذلك مرويا عن النبي صلى الله عليه وآله او عن واحد من الائمة عليهم السلام وكان ممن لا يطعن في روايته ويكون سديدا في نقله ولم يكن هناك قرينة تدل على صحة ما تضمنه الخبر لانه اذا كان هناك قرينة تدل على صحة ذلك كان الاعتبار بالقرينة وكان ذلك موجبا للعلم كما تقدمت القرائن جاز العمل به والذي يدل على ذلك اجماع الفرقة المحقة فاني وجدتها مجمعة على العمل بهذه الاخبار التي رووها في تصانيفهم ودونوها في اصولهم لا يتناكرون ذلك ولا يتدافعون حتى ان واحدا منهم اذا افتى بشيء لا يعرفونه سألوه من اين قلت هذا فاذا احالهم على كتاب معروف او اصل مشهور وكان راويه ثقة لا ينكر حديثه سكتوا وسلموا الامر وقبلوا قوله هذه عادتهم وسجيتهم من عهد النبي صلى الله عليه وآله ومن بعده من الائمة عليهم السلام الى زمان جعفر بن محمد عليه السلام الذي انتشر عنه العلم وكثرت الرواية من جهته فلولا ان العمل بهذه الاخبار كان جائزا لما اجمعوا على ذلك لان اجماعهم فيه معصوم لا يجوز عليه الغلط والسهو والذي يكشف عن ذلك انه لما كان العمل بالقياس محظورا عندهم في الشريعة لم يعملوا به اصلا واذا شذ منهم واحد عمل به في بعض المسائل واستعمله على وجه المحاجة لخصمه وان لم يكن اعتقاده ردوا قوله وانكروا عليه وتبرؤوا من قوله حتى انهم يتركون تصانيف من وصفناه ورواياته لما كان عاملا بالقياس فلو كان العمل بخبر الواحد جرى ذلك المجرى لوجب فيه ايضا مثل ذلك وقد علمنا خلافه فان قيل كيف تدعون اجماع الفرقة المحقة على العمل بخبر الواحد والمعلوم من حالها انها لا ترى العمل بخبر الواحد كما ان المعلوم من حالها انها لا ترى العمل بالقياس فان جاز ادعاء احدهما جاز ادعاء الآخر قيل لهم المعلوم من حالها الذي لا ينكر انهم لا يرون العمل بخبر الواحد الذي يرويه مخالفوهم في الاعتقاد ويختصون بطريقه فاما ما كان رواته منهم وطريقه اصحابهم فقد بينا ان المعلوم خلاف ذلك وبينا الفرق بين ذلك وبين القياس وانه لو كان معلوما حظر العمل بالخبر الواحد لجرى مجرى العلم بحظر القياس وقد علم خلاف ذلك فان قيل اليس شيوخكم لا تزالون يناظرون خصومهم في ان خبر الواحد لا يعمل به ويدفعونهم عن صحة ذلك حتى ان منهم من يقول لا يجوز ذلك عقلا ومنهم من يقول لا يجوز ذلك سمعا لان الشرع لم يرد به وما رأينا احدا تكلم في جواز ذلك ولا صنف فيه كتابا ولا املى فيه مسألة فكيف انتم تدعون خلاف ذلك قيل له من اشرت اليهم من المنكرين لاخبار الآحاد انما كلموا من خالفهم في الاعتقاد ودفعوهم من وجوب العمل بما يروونه من الاخبار المتضمنة للاحكام التي يروون هم خلافها وذلك صحيح على ما قدمناه ولم نجدهم اختلفوا فيما بينهم وانكر بعضهم على بعض العمل بما يروونه الا مسائل دل الدليل الموجب للعلم على صحتها فاذا خالفوهم فيها انكروا عليهم لمكان الادلة الموجبة للعلم والاخبار المتواترة بخلافه على ان الذين اشير اليهم في السؤال اقوالهم متميزة بين اقوال الطائفة المحقة وقد علمنا انهم لم يكونوا ائمة معصومين وكل قول قد علم قائله وعرف نسبه وتميز من اقاويل سائر الفرقة المحقة لم يعتد بذلك القول لان قول الطائفة انما كان حجة من حيث كان فيهم معصوم فاذا كان القول من غير معصوم علم ان قول المعصوم داخل في باقي الاقوال ووجب المصير اليه على ما نبينه في الاجماع انتهى موضع الحاجة من كلامه ثم اورد على نفسه بان العقل اذا جوز التعبد بخبر الواحد والشرع ورد به فما الذي يحملكم على الفرق بين ما يرويه الطائفة المحقة وبين ما يرويه اصحاب الحديث من العامة ثم اجاب عن ذلك بان خبر الواحد اذا كان دليلا شرعيا فينبغي ان يستعمل بحسب ما قررته الشريعة والشارع يرى العمل بخبر طائفة خاصة فليس لنا التعدي الى غيرها على ان العدالة شرط في الخبر بلا خلاف ومن خالف الحق لم يثبت عدالته بل ثبت فسقه ثم اورد على نفسه بان العمل بخبر الواحد يوجب كون الحق في جهتين عند تعارض خبرين ثم اجاب اولا بالنقض بلزوم ذلك عند من منع العمل بخبر الواحد اذا كان هناك خبران متعارضان فانه يقول مع عدم الترجيح بالتخيير فاذا اختار كلا منهما انسان لزم كون الحق في جهتين وايد ذلك بانه قد سئل الصادق عليه السلام عن اختلاف اصحابه في المواقيت وغيرها فقال عليه السلام انا خالفت بينهم ثم قال بعد ذلك فان قيل كيف تعملون بهذه الاخبار ونحن نعلم ان رواتها كما رووها رووا ايضا اخبار الجبر والتفويض وغير ذلك من الغلو والتناسخ وغير ذلك من المناكير فكيف يجوز الاعتماد على ما يرويه امثال هؤلاء قلنا لهم ليس كل الثقات نقل حديث الجبر والتشبيه ولو صح انه نقل لم يدل على انه كان معتقدا لما تضمنه الخبر ولا يمتنع ان يكون انما رواه ليعلم انه لم يشذ عنه شيء من الروايات لا لانه معتقد ذلك ونحن لم نعتمد على مجرد نقلهم بل اعتمادنا على العمل الصادر من جهتهم وارتفاع النزاع فيما بينهم واما مجرد الرواية فلا حجة فيه على حال فان قيل كيف تعولون على هذه الروايات واكثر رواتها المجبرة والمشبهة والمقلدة والغلاة والواقفية والفطحية وغير هؤلاء من فرق الشيعة المخالفة للاعتقاد الصحيح ومن شرط خبر الواحد ان يكون راويه عدلا عند من اوجب العمل به وان عولتم على عملهم دون روايتهم فقد وجدناهم عملوا بما طريقه هؤلاء الذين ذكرناهم

وذلك

تحصيل كل نقل متواتر المحفوف بالقرائن القطعية

وذلك يدل على جواز العمل باخبار الكفار والفساق قيل لهم لسنا نقول ان جميع اخبار الآحاد يجوز العمل بها بل لها شرائط نذكرها فيما بعد ونشير ههنا الى جملة من القول فيه فاما ما يرويه العلماء المعتقدون للحق فلا طعن على ذلك بهم واما ما يرويه قوم من المقلدة فالصحيح الذي اعتقده ان المقلد للحق وان كان مخطئا في الاصل معفو عنه ولا احكم فيه بحكم الفساق ولا يلزم على هذا ترك ما نقلوه على ان من اشاروا اليهم لا نسلم انهم كلهم مقلدة بل لا يمتنع ان يكونوا عالمين بالدليل على سبيل الجملة كما يقوله جماعة اهل العدل في كثير من اهل الاسواق والعامة وليس من حيث يتعذر عليهم ايراد الحجج ينبغي ان يكونوا غير عالمين لان ايراد الحجج والمناظرة صناعة ليس يقف حصول المعرفة على حصولها كما قلنا في اصحاب الجملة وليس لاحد ان يقول هؤلاء ليسوا من اصحاب الجملة لانهم اذا سئلوا عن التوحيد او العدل او صفات الائمة عليهم السلام او صحة النبوة قالوا روينا كذا ويروون في ذلك كله الاخبار وليس هذا طريق اصحاب الجملة وذلك انه ليس يمتنع ان يكون هؤلاء اصحاب الجملة وقد حصل لهم المعارف بالله غير انهم لما تعذر عليهم ايراد الحجج في ذلك احالوا على ما كان سهلا عليهم وليس يلزمهم ان يعلموا ان ذلك لا يصح ان يكون دليلا الا بعد ان يتقدم منهم المعرفة بالله وانما الواجب عليهم ان يكونوا عالمين وهم عالمون على الجملة كما قررنا فما يتفرع عليه من الخطأ لا يوجب التكفير ولا التضليل واما الفرق الذين اشار اليهم من الواقفية والفطحية وغير ذلك فعن ذلك جوابان ثم ذكر الجوابين وحاصل احدهما كفاية الوثاقة في العمل بالخبر ولهذا قبل خبر ابن بكير وبني فضال وبني سماعة وحاصل الثاني انا لا نعمل برواياتهم الا اذا انضم اليها رواية غيرهم ومثل الجواب الاخير ذكر في رواية الغلاة ومن هو متهم في نقله وذكر الجواب ايضا في رواية المجبرة والمشبهة بعد منع كونهم مجبرة ومشبهة لان روايتهم لاخبار الجبر والتشبيه لا تدل على ذهابهم اليه ثم قال فان قيل ما انكرتم ان يكون الذين اشرتم اليهم لم يعملوا بهذه الاخبار لمجردها بل انما عملوا بها لقرائن اقترنت بها دلتهم على صحتها ولاجلها عملوا بها ولو تجردت لما عملوا بها واذا جاز ذلك لم يكن الاعتماد على عملهم بها قيل لهم القرائن التي تقترن بالخبر وتدل على صحته اشياء مخصوصة نذكرها فيما بعد من الكتاب والسنة والاجماع والتواتر ونحن نعلم انه ليس في جميع المسائل التي استعملوا فيها اخبار الآحاد ذلك لانها اكثر من ان تحصى موجودة في كتبهم وتصانيفهم وفتاواهم لانه ليس في جميعها يمكن الاستدلال بالقرآن لعدم ذكر ذلك في صريحه وفحواه او دليله ومعناه ولا في السنة المتواترة لعدم ذكر ذلك في اكثر الاحكام بل وجودها في مسائل معدودة ولا في اجماع لوجود الاختلاف في ذلك فعلم ان دعوى القرائن في جميع ذلك دعوى محالة ومن ادعى القرائن في جميع ما ذكرنا كان السبر بيننا وبينه بل كان معولا على ما يعلم ضرورة خلافه ومدعيا لما يعلم من نفسه ضده ونقيضه ومن قال عند ذلك اني متى عدمت شيئا من القرائن حكمت بما كان يقتضيه العقل يلزمه ان يترك اكثر الاخبار واكثر الاحكام ولا يحكم فيها بشيء ورد الشرع به وهذا حد يرغب اهل العلم عنه ومن صار اليه لا يحسن مكالمته لانه يكون معولا على ما يعلم ضرورة من الشرع خلافه انتهى ثم اخذ في الاستدلال ثانيا على جواز العمل بهذه الاخبار بانا وجدنا اصحابنا مختلفين في المسائل الكثيرة في جميع ابواب الفقه وكل منهم يستدل ببعض هذه الاخبار ولم يعهد من احد منهم تفسيق صاحبه وقطع المودة عنه فدل ذلك على جوازه عندهم ثم استدل ثالثا على ذلك بان الطائفة وضعت الكتب لتمييز الرجال الناقلين لهذه الاخبار وبيان احوالهم من حيث العدالة والفسق والموافقة في المذهب والمخالفة وبيان من يعتمد على حديثه ومن لا يعتمد واستثنوا الرجال من جملة ما رووه في التصانيف وهذه عادتهم من قديم الوقت الى حديثه فلولا جواز العمل برواية من سلم عن الطعن لم يكن فائدة لذلك كله انتهى المقصود من كلامه زاد الله علو مقامه وقد اتى في الاستدلال على هذا المطلب بما لا مزيد عليه حتى انه اشار في جملة كلامه الى دليل الانسداد وانه لو اقتصر على الادلة العلمية وعمل باصل البراءة في غيرها لزم ما علم ضرورة من الشرع خلافه فشكر الله سعيه ثم ان من العجب ان غير واحد من المتأخرين تبعوا صاحب المعالم في دعوى عدم دلالة كلام الشيخ على حجية الاخبار المجردة عن القرينة قال في المعالم على ما حكي عنه والانصاف انه لم يتضح من حال الشيخ وامثاله مخالفتهم للسيد قدس سره اذ كانت اخبار الاصحاب يومئذ قريبة العهد بزمان لقاء المعصوم عليه السلام واستفادة الاحكام منهم وكانت القرائن المعاضدة لها متيسرة كما اشار اليه السيد قدس سره ولم يعلم انهم اعتمدوا على الخبر المجرد ليظهر مخالفتهم لرأيه فيه وتفطن المحقق من كلام الشيخ لما قلناه حيث قال في المعارج ذهب شيخنا ابو جعفر رحمه الله الى العمل بخبر الواحد العدل من رواة اصحابنا لكن لفظه وان كان مطلقا فعند التحقيق يتبين انه لا يعمل بالخبر مطلقا بل بهذه الاخبار التي رويت عن الائمة عليهم السلام ودونها الاصحاب لا ان كل خبر يرويه عدل امامي يجب العمل به هذا هو الذي تبين لي من كلامه ويدعي اجماع الاصحاب على العمل بهذه الاخبار حتى لو رواها غير الامامي وكان الخبر سليما عن المعارض واشتهر نقله في هذه الكتب الدائرة بين الاصحاب عمل به انتهى ثم قال بعد نقل هذا الكلام عن المحقق وما فهمه المحقق من كلام الشيخ هو الذي ينبغي ان يعتمد عليه لا ما نسبه العلامة اليه انتهى كلام صاحب المعالم وانت خبير بان ما ذكره في وجه الجمع من تيسر القرائن وعدم اعتمادهم على الخبر المجرد قد صرح الشيخ في عبارته المتقدمة ببطلانه حيث قال ان دعوى القرائن في جميع ذلك دعوى محالة وان المدعي لها معول على ما يعلم ضرورة خلافه ويعلم من نفسه ضده ونقيضه بل المعلوم انه لم يكن عنده كتاب العدة وقال المحدث الاسترابادي فيما حكي عنه في الفوائد المدنية ان الشيخ لا يجوز العمل الا بالخبر المقطوع بصدوره عنهم وذلك هو مراد المرتضى فصارت المناقشة لفظية لا كما توهمه العلامة ومن تبعه انتهى كلامه وقال بعض من تأخر عنه من الاخباريين في رسالته بعد ما استحسن ما ذكره صاحب المعالم ولقد احسن النظر وفهم طريقة الشيخ والسيد من كلام المحقق كما هو حقه والذي يظهر منه انه لم ير عدة الاصول للشيخ وانما فهم ذلك مما نقله المحقق ولو رآها لصدع بالحق اكثر من هذا وكم له من تحقيق ابان به من غفلات المتأخرين كوالده وغيره وفيما ذكره كفاية لمن طلب الحق وعرفه وقد تقدم كلام الشيخ وهو صريح فيما فهمه المحقق وموافق لما يقوله السيد فليراجع الى الذي اوقع العلامة في هذا الوهم ما ذكره الشيخ في العدة من انه يجوز العمل بخبر العدل الامامي ولم يتأمل بقية الكلام كما تأمله المحقق ليعلم انه انما يجوز العمل بهذه الاخبار

بعد

في حجية خبر الواحد والاستدلال بالإجماع والجمع

التي دونها الاصحاب واجمعوا على جواز العمل بها وذلك مما يوجب العلم بصحتها الا ان كل خبر يرويه عدل امامي يجب العمل به الا فكيف يظن باكابر الفرقة
الناجية واصحاب الائمة صلوات الله عليهم مع قدرتهم على اخذ اصول الدين وفروعه منهم عليهم السلام بطريق اليقين ان يعولوا فيها على اخبار الآحاد
المجردة مع ان مذهب العلامة وغيره انه لابد في اصول الدين من الدليل القطعي وان المقلد في ذلك خارج عن ربقة الاسلام وللعلامة وغيره كثير
من هذا التغليظ لا الفرار فانهم باصول العامة ومن تتبع كتب القدماء وعرف احوالهم قطع بان الاخباريين من اصحابنا لم يكونوا يعولون في
عقائدهم الا على الاخبار المتواترة او الاحاد المحفوفة بالقرائن المفيدة للعلم واما خبر الواحد فيوجب عندهم الاحتياط دون القضاء والافتاء والله
الهادي انتهى كلامه

بين إجماعي الشيخ والمرتضى رضي الله عنهما

التدافع بين دعوى السيد ودعوى الشيخ مع كونهما معاصرين خبيرين بمذهب الاصحاب في العمل بخبر الواحد فكم من مسئلة فرعية وقع الاختلاف بينهما
في دعوى الاجماع فيها مع ان المسئلة الفرعية اولى بعدم خفاء مذهب الاصحاب فيها عليهما لان المسائل الفرعية معنونة في الكتب مفتى بها غالبا بخصوصها
نعم قد يتفق دعوى الاجماع على انحطاط قواعد الاصحاب في المسائل الاصولية لم تكن معنونة في كتبهم انما المعلوم من حالهم انهم عملوا باخبار وطرحوا
اخبارا فلعل وجه عملهم بما عملوا كونه متواترا او محفوفا عندهم بخلاف ما طرحوا على ما يدعيه السيد قده على ما صرح به في كلامه المتقدم من ان اخبارنا
المودعة في الكتب بطريق الاحاد متواترة او محفوفة ونص في مقام اخر على ان معظم الاحكام يعلم بالضرورة والاخبار المعلومة ويحتمل كون الفارق بين
ما عملوا وما طرحوا مع اشتراكهما في عدم التواتر والاحتفاف فقد شرط العمل في احدهما دون الاخر على ما يدعيه الشيخ قده على ما صرح به في كلامه
المتقدم من الجواب عن احتمال كون عملهم بالاخبار لاقترانها بالقرائن نعم لا يناسب ما ذكرناه من الوجه تصريح السيد بانهم شددوا الانكار

في حجية خبر الواحد والاستدلال عليها

الاخبار التي رووها عن ثقاتهم وجعلوها الدين والحجة في الاحكام حتى ردوها عن ائمتهم عليهم السلام حتى يختلف الاخبار عند عدم الترجيح ان تؤخذ منه
ما لم يوافق قول العامة وهذا يناقض ما قدمه ثم قلنا الذي ينبغي ان يرجع عن الامور المعلومة المشهورة المقطوع عليها الى ما هو مشتبه وملتبس ومجمل
علم كل موافق ومخالف ان الشيعة الامامية يبطل القياس في الشريعة حيث لا يؤدي الى العلم وكذلك نقول في اخبار الآحاد انتهى المحكي عنه وهذا الكلام
كما ترى يظهر منه عمل الشيوخ باخبار الآحاد الا انه قد ادعى معلومية خلافه من مذهب الامامية [illegible]

[illegible]

باب الاجماعات القولية والفعلية

ان يكون مراد السيد من خبر الواحد غير مراد الشيخ قدس سره قال الفاضل القزويني في لسان الخواص على ما حكي عنه ان هذه الكلمة اعني خبر الواحد على ما
يستفاد من تتبع كلماتهم يستعمل في ثلاثة معان احدها الشاذ النادر الذي لم يعمل به احد او ندر من يعمل به ويقابله ما عمل به كثيرون الثاني ما يقابل
المأخوذ من الثقات المحفوظ في الاصول المعمول بها عند جميع خواص الطائفة فيشمل الاول ومقابله الثالث ما يقابل المتواتر القطعي الصدور وهذا
يشمل الاولين وما يقابلهما ثم ذكر ما حاصله ان ما نقل اجماع الشيعة على انكاره هو الاول وما انفرد السيد قدس سره هو الثاني واما الثالث
فلم يتحقق من احد نفيه على الاطلاق انتهى وهو كلام حسن واحسن منه ما قدمناه من ان مراد السيد من العلم ما يشمل الظن الاطمئناني كما يشهد به التفسير
المحكي عنه للعلم بانه ما اقتضى سكون النفس الثاني من وجوه تقرير الاجماع ان يدعى الاجماع حتى من السيد واتباعه على وجوب العمل بالخبر الغير العلمي في
زماننا هذا وشبهه مما انسد فيه باب القرائن المفيدة للعلم بصدق الخبر فان الظاهر ان السيد انما منع من ذلك لعدم الحاجة الى خبر الواحد المجرد كما
يظهر من كلامه المتضمن للاعتراض على نفسه بقوله فان قلنا اذا سددتم طريق العمل باخبار الآحاد فعلى اي شيء تعولون في الفقه كله فاجاب بما حاصله
ان معظم الفقه يعلم بالضرورة والاخبار العلمية وما يبقى من المسائل الخلافية يرجع فيها الى التخيير وقد اعترف السيد قدس سره في بعض كلامه على ما في المعالم [illegible]

[illegible]

في حجية خبر الواحد بالدليل العقلي

الامامية لعماد تداعمهم بر بعثر ذلك اليوم ولعل هذا مراد السيد حيث اجاب عن هذا الوجه بانه انما عمل بخبر الواحد المتأمرون الذين يحتشم
الشيعة بخلافهم ولذلك النكير عليهم لا يدل على الرضا بعملهم الا ان يقال لو كان عملهم منكرا لم يترك الامام بل ولا اتباعه من الصفا النكير
على العاملين اظهار الحق وان لم يظنوا الارتداع اذ ليس هذه المسئلة باعظم من مسئلة الخلافة التي انكروا عليهم من نكوا لاظهار الحق
دفعا للتوهم دلالة السكوت على الرضا السابق دعوى الاجماع من الامامية حتى السيد واتباعه على جواز الرجوع الى هذه الاخبار المحررة فانها المودعة
في اصول الشيعة وكتبهم ولعل هذا هو المعنى به بعض من تباه الشيخ المتقدمة عن العدة ...
[illegible]

المختص لاثبات حجية المعتمد عنده سابقا

كتب جابر وكان اصحاب المغيرة باصحاب ابي ... ياخذون الكتب من اصحاب ... فيدفعونها الى المغيرة فكان يدس فيها الكفر والزندقة ويسنده الى
ابي عبد الله عليه السلام الحديث ... المتقدم ... ذيل كلام الشيخ ... من الروايات وظهر مما ذكرنا انما علم اجمالا ...
الكثيرة من وجود الكذابين ووضع الاحاديث فهو انما كان قبل زمان مقابلة الحديث وتدوين علمي الحديث والرجال بين اصحاب الائمة
مع ان العلم بوجود الاخبار المكذوبة انما ينافي دعوى القطع بصدور الكل التي تنسب الى بعض الاخباريين او دعوى الظن بصدور جميعها
ولا ينافي ذلك ما نحن بصدده من دعوى العلم الاجمالي بصدور اكثرها او كثير منها بل هذه دعوى بديهية والمقصود مما ذكرنا دفع ما ربما يكابره
المتعسف الخالي عن التتبع من منع هذا العلم الاجمالي ثم ان هذا العلم الاجمالي انما هو متعلق بالاخبار المخالفة للاصل المجردة عن القرينة والا فالعلم
بوجود مطلق الصادر لا ينفع فاذا ثبت العلم الاجمالي بوجود الاخبار الصادرة فيجب بحكم العقل العمل بكل خبر مظنون الصدور لان تحصيل الواقع ...
[illegible]

قدس الله سره في النقض والابرام مع ذكر الايرادات والاجوبة على هذا المطلب ويرد عليه ان هذا الدليل بظاهره عبارة اخرى عن دليل الانسداد الذي
ذكره المحقق القمي في اجلة او مطوياته وذلك لان المراد بالسنة هي قول الحجة او فعله او تقريره فاذا وجب علينا الرجوع الى مدلول الكتاب والسنة ولم يتمكن من
الرجوع الى ما علم انه مدلول الكتاب والسنة تعين الرجوع باعتراف المستدل الى ما ظن كونه مدلولا لاحدهما فاذا ظننا ان مؤدى الشهرة او معقد الاجماع
المنقول مدلول الكتاب او لقول الحجة او فعله او تقريره وجب الاخذ به ولا اختصاص للحجية بما يظن كونه مدلولا لاحد هذه الثلثة من جهة حكاية احدها التي

[illegible]

بالامارات التي قام الدليل القطعي على عدم اعتبارها كخبر الفاسق والقياس على مذهب الامامية وجب عنه ثانيا بعد التزام حرمة العمل بالظن عند
انسداد باب العلم واخرى بان الشارع اذا نهى عن العمل بظن تبين ان في العمل به ضررا اعظم من ضرر ترك العمل به وضعف الاول ان دعوى وجوب العمل بكل ظن في كل
مسئلة انسد فيها باب العلم وانه لم ينسد في غيرها الظاهر انه خلاف مذهب الشيعة لا اقل من كونه مخالفا للاجماع المستفيض بل المتواتر كما يعلم مما ذكر
في القياس الثاني بان اتيان الفعل حذرا من ترتب الضرر على تركه او تركه حذرا من الضرر بفعله لا يخلو عن ضرر اصلا لانه من الاحتياط الذي استقل
العقل بحسنه وان كانت الامارة مما ورد النهي عن اعتبارها نعم متابعة الامارة المفيدة للظن بذلك الضرر وجعل مؤداها حكم الشارع والالتزام به

[illegible]

في انسداد باب العلم والظن الخاص

العمل في هذه الصورة كشف للشرع عن مصلحة يتدارك بها الضرر المظنون ولذا وقع الاجماع على عدم وجوب مراعاة الظن بالوجوب او الحرمة اذا حصل
الظن من الغلبة على جواز العمل بالظن في الشبهات الموضوعية حتى يتبين التحريم او تقوم به البينة ثم انه لا فرق بين ان يحصل القطع بترخيص الشارع
في ترك مراعاة الظن بالضرر كما عرفت من الظن القياسي بالوجوب او التحريم ومن حكم الشارع بجواز الارتكاب في الشبهة الموضوعية وبين ان يحصل الظن بترخيص
الشارع في ترك مراعاة الظن كما في الظن الذي ظن كونه منهيا عنه عند الشارع فانه يجوز ترك مراعاته لان المظنون تداركه ضرر مخالفته لاجل ترك
مظنون الوجوب وفعل مظنون الحرمة فانهم اذا عرفت ذلك فنقول ان اصل البراءة والاستصحاب ان قام عليهما الدليل القطعي بحيث يدل على وجوب
الرجوع اليهما في صورة عدم العلم ولو مع وجود الظن الغير المعتبر فلا اشكال في عدم وجوب مراعاة ظن الضرر وفي انه لا يجب الترك او الفعل بمجرد
ظن الوجوب والحرمة لما عرفت من ان ترخيص الشارع الحكيم للاقدام على ما فيه ظن الضرر لا يكون الا لمصلحة يتدارك بها الضرر المظنون على تقدير الثبوت
واقعا وان منعنا عن قيام الدليل القطعي على الاصول قلنا ان الدليل القطعي لم يثبت على اعتبار الاستصحاب خصوصا في الاحكام الشرعية خصوصا
مع الظن بالخلاف وكذا الدليل لم يثبت على الرجوع الى البراءة حتى مع الظن بالتكليف لان العمدة في دليل البراءة الاجماع والعقل المختصان بصورة عدم
الظن بالتكليف فنقول لا اقل من ثبوت بعض الاخبار الظنية على الاستصحاب والبراءة عند عدم العلم الشامل لصورة الظن فيحصل الظن بترخيص الشارع
لنا في ترك مراعاة الظن بالضرر وهذا القدر يكفي في عدم الظن بالضرر وتوهم ان تلك الاخبار الظنية لا تعارض العقل المستقل بدفع الضرر المظنون مدفوع
بان العقل انما يحكم بجواز الاقتحام في مظان الضرر الا عن مصلحة يتدارك بها الضرر المظنون على تقدير ثبوته فحكم الشارع ليس مخالفا للعقل فلا وجه
لاطراح الاخبار الظنية الدالة على هذا الحكم الغير المنافي لحكم العقل ثم ان مفاد هذا الدليل هو وجوب العمل بالظن اذا طابق الاحتياط لا من حيث هو فاذا
كان الظن مخالفا للاحتياط الواجب كما في صورة الشك في المكلف به فلا وجه للعمل بالظن ودعوى الاجماع المركب وعدم القول بالفصل واضح الفساد ضرورة
ان العمل في الصورة الاولى لم يكن بالظن من حيث هو بل من حيث كونه احتياطا وهذه الحيثية نافية للعمل بالظن في الصورة الثانية فحاصل ذلك العمل بالاحتياط
كلية وعدم العمل بالظن راسا الثاني انه لو لم يؤخذ بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو قبيح وربما يجاب عنه بمنع قبح ترجيح المرجوح على الراجح اذ المرجح
قد يوافق الاحتياط فالاخذ به حسن عقلا وفيه ان المرجوح المطابق للاحتياط ليس العمل به ترجيحا للمرجوح بل هو جمع في العمل بين الراجح والمرجوح مثلا
اذا ظن عدم وجوب شيء وكان وجوبه مرجوحا فالاتيان به من باب الاحتياط ليس طرحا للراجح في العمل لان الاتيان لا ينافي عدم الوجوب فالاتيان
بقصد الوجوب المنافي لعدم الوجوب فعنوان الاتيان على هذا الوجه مخالف للاحتياط فان الاحتياط هو الاتيان لاحتمال الوجوب لا بقصده وقد يجاب
ايضا بان ذلك فرع وجوب الترجيح بمعنى ان الامر اذا دار بين ترجيح المرجوح وترجيح الراجح كان الاول قبيحا واما اذا لم يثبت وجوب الترجيح فلا يرجح المرجح
ولا الراجح وفيه ان التوقف عن ترجيح الراجح ايضا قبيح كترجيح المرجوح فالاولى في الجواب اولا النقض بكثير من الظنون المحرمة العمل بالاجماع او الضرورة
ثانيا بالحل وتوضيحه تسليم القبح اذا كان التكليف وغرض الشارع متعلقا بالواقع ولم يمكن الاحتياط فان العقل قاطع بان الغرض اذا تعلق بالذهاب الى بغداد
وتردد الامر بين طريقين احدهما مظنون الايصال والاخر موهوم فترجيح الموهوم قبيح لانه نقض للغرض واما اذا لم يتعلق التكليف بالواقع او تعلق به مع
امكان الاحتياط فلا يجب الاخذ بالراجح بل اللازم في الاول هو الاخذ بمقتضى البراءة وفي الثاني الاخذ بمقتضى الاحتياط فاثبات القبح موقوف على
ابطال الرجوع الى البراءة في موارد الظن وعدم وجوب الاحتياط فيها ومعلوم ان العقل قاض حينئذ بقبح ترجيح المرجوح فلا بد من ارجاع هذا الدليل الى
دليل الانسداد الاتي المركب من بقاء التكليف وعدم جواز الرجوع الى البراءة وعدم لزوم الاحتياط وغير ذلك من المقدمات التي لا يتردد الامر بين
الاخذ بالراجح والاخذ بالمرجوح الا بعد ابطالها الثالث ما حكاه الاستاد عن استاده السيد الطباطبائي من انه لا ريب في وجود واجبات ومحرمات كثيرة بين
المشتبهات ومقتضى ذلك وجوب الاحتياط بالاتيان بكل ما يحتمل الوجوب ولو موهوما وترك ما يحتمل الحرمة كذلك ولكن مقتضى قاعدة نفي العسر والحرج عدم
وجوب ذلك كله لانه عسر اكيد وحرج شديد فمقتضى الجمع بين قاعدتي الاحتياط وانتفاء الحرج العمل بالاحتياط في المظنونات دون المشكوكات والموهومات
لان الجمع على غير هذا الوجه باخراج بعض المظنونات وادخال بعض المشكوكات والموهومات باطل اجماعا وفيه انه راجع الى دليل الانسداد الاتي اذ من مقدماته
مع مقدمات هذا الدليل الاتي يحتاج اليها في اتمام هذا الدليل فراجع وتامل حتى يظهر لك حقيقة الحال مع ان العمل بالاحتياط في المشكوكات ايضا
كالمظنونات لا يلزم منه حرج قطعا لقلة موارد الشك المتساوي الطرفين كما لا يخفى فيقتصر في ترك الاحتياط على الموهومات فقط ودعوى ان كل من قال
بعدم الاحتياط في الموهومات قال بعدم ما رضينا في المشكوكات في غاية الضعف والسقوط الدليل الرابع هو الدليل المعروف بدليل الانسداد وهو مركب
من مقدمات الاولى انسداد باب العلم والظن الخاص في معظم المسائل الفقهية الثانية انه لا يجوز لنا اهمال الاحكام المشتبهة وترك التعرض لامتثالها
بنحو من انحاء الامتثال الجاهل العاجز عن العلم التفصيلي بان نقتصر في الاطاعة على التكاليف القليلة المعلومة تفصيلا او بالظن الخاص القائم مقام العلم
بنص الشارع ونجعل انفسنا في تلك الموارد ممن لا حكم عليه فيها كالاطفال والبهائم او ممن حكمه فيها الرجوع الى اصالة العدم الثالثة انه اذا وجب التعرض لامتثالها فليس
امتثالها بالطرق الشرعية المقررة للجاهل من الاخذ بالاحتياط الموجب للعلم الاجمالي بالامتثال او الاخذ في كل مسئلة بالاصل المتبع شرعا في نفس تلك
المسئلة مع قطع النظر عن ملاحظتها منضمة الى غيرها من المجهولات او الاخذ بفتوى العالم بتلك المسئلة وتقليده فيها الرابعة انه اذا بطل الرجوع في الامتثال
الى الطرق الشرعية المذكورة لعدم الوجوب في بعضها وعدم الجواز في الاخر والمفروض عدم سقوط الامتثال بمقتضى المقدمة الثانية تعين بحكم العقل المستقل

فيحصل من جميع المقدمات وجوب الامتثال الظني والرجوع الى الظن

وابطال الرجوع الى البرائة

الرجوع الى الامتثال الظني والموافقة الظنية للواقع ولا يجوز العدول عنه الى الموافقة الوهمية بان يؤخذ بالطرف المرجوح ولا الى الامتثال الاحتمالي
والموافقة الشكية بان يعتمد على احد طرفي المسئلة من دون تحصيل الظن فيها او يعتمد على ما يحتمل كونه طريقا شرعيا للامتثال من دون افادته
للظن اصلا اما المقدمة الاولى فهي بالنسبة الى انسداد باب العلم في الاغلب غير محتاجة الى الاثبات ضرورة قلة ما يوجب العلم التفصيلي بالمسئلة
على وجه لا يحتاج العمل فيها الى اعمال امارة غير علمية واما بالنسبة الى انسداد باب الظن الخاص فهي مبنية على ان لا يثبت من الادلة المتقدمة لحجية
الخبر الواحد حجية مقدار منه يفي بضميمة الادلة العلمية وباقي الظنون الخاصة باثبات معظم الاحكام الشرعية بحيث لا يبقى مانع عن الرجوع في المسائل
الخالية عن الخبر واخواته من الظنون الخاصة الى ما يقتضيه الاصل في تلك الواقعة من البراءة او الاستصحاب او الاحتياط او التخيير فتسلم هذه المقدمة
ومنعها لا يظهر الا بعد التامل وبذل الجهد في النظر فيما تقدم من ادلة حجية الخبر وانه هل يثبت بها حجية مقدار واف من الخبر ام لا وهذه هي عمدة مقدمات
دليل الانسداد بل الظاهر المصرح به في كلمات بعض ان ثبوت هذه المقدمة يكفي في حجية الظن المطلق ولذا لم يذكر صاحب المعالم وصاحب الوافية في اثبات
حجية الظن الخبري غير انسداد باب العلم واما الاحتمالات الاتية فهي من المقدمات الاتية من الرجوع بعد انسداد باب العلم والظن الخاص الى شيء اخر
غير الظن فانما هي امور احتملها بعض المدققين من متاخري المتاخرين اولهم فيما اعلم المحقق جمال الدين الخونساري حيث اورد على دليل الانسداد
باحتمال الرجوع الى البراءة واحتمال الرجوع الى الاحتياط وزاد عليها بعض من تاخر احتمالات اخر واما المقدمة الثانية وهي عدم جواز اهمال الوقائع
المشتبهة على كثرتها وترك التعرض لامتثالها بنحو من الانحاء فيدل عليه وجوه الاول الاجماع القطعي على ان المرجع على تقدير انسداد باب العلم وعدم
ثبوت الدليل على حجية اخبار الاحاد بالخصوص ليس هي البراءة واجراء اصالة العدم في كل حكم بل لا بد من التعرض لامتثال الاحكام المجهولة بوجه ما وهذا الحكم
وان لم يصرح احد من قدمائنا بل المتاخرين في هذا المقام الا انه معلوم للمتتبع في طريقة الاصحاب بل علماء الاسلام طرا فرب مسئلة غير معنونة يعلم اتفاقهم
فيها من ملاحظة كلماتهم في نظائرها اقوى من علمائنا العاملين بالاخبار التي بايدينا لو لم يقم عندهم دليل خاص على اعتبارها كانوا يطرحونها ويرجعون
في موارده الى اصالة العدم حاشا ثم حاشا مع انهم كثيرا ما يذكرون ان الظن يقوم مقام العلم في الشرعيات عند تعذر العلم وقد حكي عن السيد
في بعض كلماته الاعتراف بالعمل بالظن عند تعذر العلم بل قد ادعى في المختلف في باب قضاء الفوائت الاجماع على ذلك الثاني ان الرجوع في جميع تلك الوقائع الى
نفي الحكم مستلزم للمخالفة القطعية الكثيرة المعبر عنها في لسان جمع من مشايخنا بالخروج عن الدين بمعنى ان المقتصر على التدين بالمعلومات التارك للاحكام المجهولة
جاعلا لها كالمعدومة يكاد يعد خارجا عن الدين لقلة المعلومات التي اخذ بها وكثرة المجهولات التي اعرض عنها وهذا امر يقطع ببطلانه كل احد بعد
الالتفات الى كثرة المجهولات كما يقطع ببطلان الرجوع الى نفي الحكم وعدم الالتزام بحكم اصلا لو فرض والعياذ بالله انسداد باب العلم والظن الخاص في
جميع الاحكام وانطماس هذا المقدار القليل من الاحكام المعلومة فيكشف بطلان الرجوع الى البراءة عن وجوب التعرض لامتثال تلك المجهولات ولو على غير
وجه العلم والظن الخاص لا ان يكون تعذر العلم والظن الخاص منشأ للحكم بارتفاع التكليف بالمجهولات كما توهمه بعض من تصدى للايراد على كل واحد
واحد من مقدمات الانسداد دعوى ان هذا انما يستقيم في حكم واحد او احكام قليلة لم يوجد عليه دليل علمي او ظني معتبر كما هو دأب المجتهد بعد تحصيل الادلة
والامارات في اغلب الاحكام اما اذا صار معظم الفقه او كله مجهولا فلا يجوز ان يسلك فيه هذا النهج والحاصل ان طرح اكثر الاحكام الفرعية بنفسه محذور
ممنوع عن ارتكابه كطرح جميع الاحكام لو فرضت مجهولة وقد وقع ذلك التصريح به او التلويح في كلام جماعة من القدماء والمتاخرين منهم السيد قدس سره حيث اورد على
نفسه في المنع عن العمل بخبر الواحد وقال فان قلنا اذا سددتم طريق العمل باخبار الاحاد فعلى اي شيء تعولون في الفقه كله فاجاب بما حاصله دعوى انفتاح
باب العلم في الاحكام ولا يخفى انه لو جاز طرح الاحكام المجهولة ولم يكن شيئا منكرا لم يكن وجه للايراد المذكور اذ الفقه ليس الا عبارة عن الاحكام التي
قام عليها الدليل والمرجع وكان فيه معول ولم يكن وقع ايضا الجواب بدعوى الانفتاح الراجعة الى دعوى عدم الحاجة الى اخبار الاحاد بل المناسب
الجواب بان عدم المعول في اكثر المسائل لا يوجب فتح باب العمل بخبر الواحد والحاصل ان ظاهر السؤال والجواب المذكورين التسالم والتصالح على انه لو فرض الحاجة
الى اخبار الاحاد لعدم المعول في اكثر الفقه لزم العمل عليها وان لم يقم عليه دليل بالخصوص فان نفس الحاجة اليها هي اعظم دليل بناء على عدم جواز طرح
الاحكام ومن هنا ذكر السيد الصدر في شرح الوافية ان السيد قد اصطلح بهذا الكلام مع المتاخرين ومنهم الشيخ قدس سره في العدة حيث انه بعد دعوى الاجماع
على حجية اخبار الاحاد قال ما حاصله لو ادعى احد ان دعوى عمل الامامية بهذه الاخبار كان لاجل قرائن انضمت اليها كان معولا على ما يعلم من الضرورة
خلافه ثم قال ومن قال انه متى عدمت شيئا من القرائن حكمت بما كان يقتضيه العقل يلزمه ان يترك اكثر الاخبار واكثر الاحكام ولا يحكم فيها بشيء ورد
الشرع به وهذا حد يرغب اهل العلم عنه ومن صار اليه لا يحسن مكالمته لانه يكون معولا على ما يعلم ضرورة من الشرع خلافه انتهى ولعمري انه يكفي مثل هذا
الكلام من الشيخ في قطع توهم جواز الرجوع الى البراءة عند فرض فقد العلم او الظن الخاص في اكثر الاحكام ومنهم العلامة في نهج المسترشدين في مسئلة اثبات
عصمة الامام حيث ذكر انه لا بد ان يكون حافظا للاحكام واستدل بان الكتاب والسنة لا يدلان على التفاصيل الى ان قال والبراءة الاصلية ترفع
جميع الاحكام ومنهم بعض شراح رسالة المحقق في علم الكلام المسماة بالعشر المجوحث استدل على عصمة الامام عليه السلام بانه حافظ للشريعة لعدم احاطة
الكتاب والسنة به الى ان قال والقياس باطل والبراءة الاصلية ترفع جميع الاحكام انتهى ومنهم الفاضل المقداد في شرح الباب الحادي عشر الا انه قال ان الرجوع الى
البراءة الاصلية يرفع اكثر الاحكام والظاهر ان مراد العلامة وصاحب الرسالة من جميع الاحكام ما عدا المستنبط من الادلة العلمية لان كثيرا من الاحكام ضرورية

في اشكال باب العلم والظن الخاص

لا ان نقع بالاصل ولا اثبات فيما يحتاج الى الامام ع ومنهم المحقق الخونساري فيما حكى عنه السيد الصدر في شرح الوافية من اندرج الاكتفاء في تعديل الراوي بعدل واحد لا بعد مفهوم آية النبأ بان اعتبار التعدد يوجب خلو اكثر الاحكام عن الدليل ومنهم صاحب الوافية حيث تقدم عنه عند الاستدلال على حجية اخبار الاحاد بانا نقطع مع طرح اخبار الاحاد في مثل الصلوة والصوم والزكوة والحج والمتاجر والانكحة ونحوها بخروج حقائق هذه الامور عن كونها هذه الامور وهذه عبارة اخرى عن الخروج عن الدين الذي عبر به جماعة من مشايخنا ومنهم بعض شراح الوسائل حيث استدل على حجية اخبار الاحاد بانه لولم يعمل بها بطل التكليف ... ومنهم المحدث البحراني صاحب الحدائق حيث ذكر في مسئلة ثبوت الربا في الحنطة بالشعير خلاف الحلي في ذلك وقوله بكونهما جنسين وان الاخبار الواردة في اتحادهما احاد لا توجب علما ولا عملا فقال في رده ان الواجب عليه مع رد هذه الاخبار ...

[illegible]

في ابطال الرجوع الى البرائة

والا فوجوده كعدمه غير مؤثر في الحكم العقلي والحاصل ان الرد يبلغ حد فضلا عن الرجوع الخلاف في انه على تقدير عدم بيان التكليف بالدليل العام والخاص فالاصل البرائة ... فاللازم اقامة الدليل على كون الظن المقابل بيانا وما ذكرنا ظهر صحة دعوى الاجماع على اصالة البرائة في المقام لانه اذا فرض عدم الدليل على اعتبار الظن المقابل صدق قطعا عدم البيان فتجري البرائة وظهر فساد دفع اصل البرائة بان المستند فيها ان كان هو الاجماع فهو مفقود في محل البحث وان كان هو العقل فورده صورة عدم الدليل ولا نم عدم الدليل مع وجود الخبر وهذا الكلام خصوصا الفقرة الاخيرة منه مما يضحك الثكلى فان عدم ثبوت كون الخبر دليلا يكفي في تحقق مصداق القطع بعدم الدليل الذي هو مجرى البرائة واعلم ان الاعتراض على مقدمات دليل الانسداد بعد تسليمها ... العمل بالظن لجواز الرجوع الى البرائة وان كان قد اشار اليه صاحب المعالم وصاحب الزبدة واجابا عنه بما تقدم مع رده من ان اصالة البرائة لا يبقى الظن الحاصل من الخبر الواحد الا ان اول من شيد الاعتراض به ... على الدليل المذكور ...

[illegible]

فلا وجه للعمل بها الا ان العسر اللازم على تقدير طرح العمل بالظن كان بالغا حد اختلال النظام من جهة لزوم مراعاة الاحتمالات الموهومة والمشكوكة
واما الظنون المطابقة لمقتضى الاحتياط فلا بد من العمل بها سواء عملنا بالظن ام عملنا بالاحتياط وح يقل العسر اللازم من العمل بالظنون الاجتهادية
في فرض المعارض من جهة العمل بالظن بل من جهة المطابقة لمقتضى الاحتياط فلو عمل بالاحتياط وجب عليه ان يضيف الى تلك الظنون الاحتمالات الموهومة
والمشكوكة المطابقة للاحتياط ومنها انه يقع التعارض بين الادلة الدالة على حرمة العمل بالظن والعمومات النافية للحرج والاول اكثر فيبقى احتمال الاحتياط
مع العلم الاجمالي بالتكاليف الكثيرة سليمة عن المزاحم ومنها انه لا يخفى ان الغرض من نفي الاحتمال من ان العمل بالظن ليس فيه حرمة اذا لم يكن بقصد التشريع
والالتزام شرعا بمؤداه حرمة ذاتية وانما يحرم اذا ادى الى مخالفة الواقع من وجوب او تحريم فالنافي للعمل بالظن فيما نحن فيه ليس الا قاعدة الاحتياط الآمرة
باحراز الاحتمالات الموهومة وترك العمل بالظنون المقابلة لتلك الاحتمالات وقد فرضنا ان قاعدة الاحتياط ساقطة بادلة نفي العسر ثم لو فرضنا (عموما نفي)
[illegible]

ضيق الوقت بحيث يجمع عليه في الثالث الطهارة من تلك المستعمل والصلوة فانه لم يتأمل احد في ان الجمع واحتمال الوجوب يكفي في وجوب ... للمجتهد ان يلقي الى مقلده
ان الاحتياط في ترك الطهارة بالماء المستعمل مع كون الاحتياط في كثير من الموارد استعماله فقط او الجمع بينه وبين غيره وبالجملة فتعليم موارد الاحتياط الشخصية
وتلقيها فضلا عن العمل بها امر يكاد يلحق بالمتعذر ويظهر ذلك بالتأمل في الوقايع الاتفاقية فان قلت لا يجب على المقلد متابعة هذا الشخص الذي ادى
نظره الى انسداد باب العلم في معظم المسائل ووجوب الاحتياط بل يقلد غيره قلت مع ان لنا ان نفرض انحصار المجتهد في هذا الشخص ان كلامنا في حكم الله
سبحانه بحسب اعتقاد هذا المجتهد الذي اعتقد انسداد باب العلم وعدم الدليل على ظن خاص يكفي في تحصيل غالب الاحكام وان من يدعي وجود الدليل على ذلك
فانما نشأ اعتقاده مما لا ينبغي الركون اليه ويكون الركون اليه جزما في غير محله فالكلام في ان حكم الله تعالى على تقدير انسداد باب العلم وعدم نصب الطريق
الخاص لا يمكن ان يكون هو الاحتياط بالنسبة الى العباد للزوم الحرج البالغ حد اختلال النظام ولا ينبغي انه لا وجه لدفع هذا الكلام بان العوام يقلدون
[illegible]

في انسداد باب العلم والظن الخاص ووجوب الاحتياط في الجملة

ما ذكروه في شرائط هذا الوجه نعم لو كان الظن المذكور مما ثبت وجوب العمل به تحقق معه هذا الوجه الظاهري على سبيل الجزم لكن الكلام بعد في
وجوب العمل بالظن فالتحقيق ان الظن بالوجه اذا لم يثبت حجيته فهو كالشك حينئذ لا وجه لمراعاة هذا الوجه فيه معه اصلا وان كان اعتبارها لاجل
توقف الامتثال التفصيلي المطلوب عقلا وشرعا عليه ولذا اجمعوا ظاهرا على عدم كفاية الامتثال الاجمالي مع التمكن عن التفصيلي بان يتمكن
من الصلوة الى القبلة في مكان ويصلي في مكان اخر غير معلوم القبلة الى اربع جهات او يصلي في ثوبين مشتبهين او اكثر مرتين او اكثر مع امكان
صلوة واحدة في ثوب معلوم الطهارة الى غير ذلك ففيه ان ذلك انما هو مع التمكن من العلم التفصيلي واما مع عدم التمكن منه كما فيما نحن فيه
فلا دليل على ترجيح الامتثال الاجمالي العلمي اذ لا دليل على ترجيح صلوة واحدة في مكان الى جهة مظنونة على الصلوة المكررة في مكان مشتبه الجهة
بل بناء العقلاء في اطاعاتهم العرفية على ترجيح العلم الاجمالي على الظن التفصيلي وبالجملة فعدم جواز الاحتياط مع التمكن من تحصيل الظن
مما لم يفهم له وجه فان كان ولا بد من اثبات العمل بالظن فهو بعد تجويز الاحتياط والاعتراف برجحانه وكونه مستحبا بل لا يبعد ترجيح الاحتياط على الظن
الخاص الذي قام الدليل عليه بالخصوص فتم ان الاحتياط مع التمكن من العلم التفصيلي في العبادات مما انعقد الاجماع ظاهرا على عدم جوازه كما اشرنا اليه
في اول الرسالة في مسئلة اعتبار العلم الاجمالي وانه كالتفصيلي من جميع الجهات ام لا فراجع ومما ذكرنا ظهر ان القائل بانسداد باب العلم وانحصار المناص
في مطلق الظن ليس له ان يتامل في صحة عبادة تارك طريقي الاجتهاد والتقليد اذا اخذ بالاحتياط لانه لم يبطل عنده انسداد باب العلم الا وجوب
الاحتياط لا جوازه او رجحانه فالاخذ بالظن عنده مع ترك الاحتياط عنده من باب الترخيص ودفع العسر والحرج لا من باب تعينه وثالثا سلمنا تقديم
الامتثال التفصيلي ولو كان ظنيا على الاجمالي ولو كان علميا لكن الجمع ممكن بين تحصيل الظن في المسئلة ومعرفة هذا الوجه ظنا والقصد اليه على وجه
الاعتقاد الظني والعمل على الاحتياط مثلا اذا حصل الظن بوجوب القصر في ذهاب اربعة فراسخ فيأتي بالقصر بالنية الظنية الوجوبية ثم يأتي بالاتمام
بقصد القربة احتياطا او بقصد الندب كذلك اذا حصل الظن بعدم وجوب السورة في الصلوة فينوي الصلوة الخالية عن السورة على وجه الوجوب ثم يأتي
بالسورة قربة الى الله لا للاحتياط او بقصد الندب بناء على اعتبار قصد الوجه ودعوى ان الاتمام الثاني يعد في الفرض الاول والسورة الثاني يعد في
الفرض الثاني يحتمل وجوبهما فيكون نية الندب فيه الخلاف والندب مخالفة للاحتياط مدفوعة بالاجماع على انه لا يعتبر فيهما نية الوجوب بل تحصيل الاحتياط الا
الوجه الظاهري والا لارتفع الاحتياط راسا وهو باطل بديهة من العقل والشرع ورابعا لو اغمضنا عن جميع ما ذكرنا فنقول ان الظن اذا لم يثبت حجيته
فقد كان اللازم بمقتضى العلم الاجمالي بوجود الواجبات والمحرمات في الوقايع المشتبهة هو الاحتياط كما عرفت سابقا فاذا وجب الاحتياط حصل معرفة وجه
العبادة وهو الوجوب الثابت بهذا الوجه الظاهري كما ثبت في جميع الموارد التي يفتي فيها الفقهاء بالوجوب من باب الاحتياط واستصحاب الاشتغال
فتحصل مما ذكرنا ان العمدة في رد الاحتياط هي ما تقدم من الاجماع ولزوم العسر دون غيرهما الا ان هناك شيئا ينبغي ان ينبه عليه وهو ان نفي الاحتياط
بالاجماع والعسر لا يثبت الا انه لا يجب مراعاة جميع الاحتمالات مظنونها ومشكوكها وموهومها او يندفع العسر بترخيص موافقة الظنون المخالفة
للاحتياط كلا او بعضا بمعنى عدم وجوب مراعاة الاحتمالات الموهومة لانها الاولى بالاهمال اذا ساغ لدفع الحرج ترك الاحتياط في مقدار ما من
المحتملات يندفع به العسر يبقى الاحتياط على حاله في الزائد على هذا المقدار لما تقرر في مسئلة الاحتياط من انه اذا كان مقتضى الاحتياط هو الاتيان
بمحتملات ثم قام الدليل الشرعي على عدم وجوب اتيان بعض المحتملات في الظاهر تعين مراعاة الاحتياط في باقي المحتملات ثم لم يسقط وجوب الاحتياط راسا وتوضيح
ما ذكرنا انا نفرض المشتبهات التي علم اجمالا بوجود الواجبات الكثيرة فيها بين مظنونات الوجوب ومشكوكات الوجوب وموهومات الوجوب وكان الاتيان بالكل
عسرا او قام الاجماع على عدم وجوب الاحتياط في الجميع تعين ترك الاحتياط واهماله في موهومات الوجوب بمعنى انه اذا تعلق ظن بعدم الوجوب لم يجب الاتيان
وليس هذا معنى حجية الظن لان الفرق بين المعنى المذكور وهو ان مظنون عدم الوجوب لا يجب الاتيان به وبين حجية الظن بمعنى كونه في الشريعة معتبرا في الامتثال
التكاليف الواقعية نفيا واثباتا وبعبارة اخرى الفرق بين تبعيض الاحتياط في الموارد المشتبهة وبين جعل الظن اذا كان حجة في الشرع كان الحكم في الوقايع
الخالية عنه الرجوع الى ما يقتضيه الاصل في تلك الواقعة من دون التفات الى العلم الاجمالي بوجود التكاليف الكثيرة بين المشتبهات انحلال ذلك كانحلال العلم
التفصيلي والظن الخاص بالوقايع فيكون الوقايع بين معلومة الوجوب تفصيلا او ما هو بمنزلة المعلوم وبين مشكوك الوجوب راسا واما اذا لم يكن الظن
حجة بل كان غاية الامر بعد قيام الاجماع ونفي الحرج على عدم لزوم الاحتياط في جميع الوقايع المشتبهة التي علم اجمالا بوجود التكاليف بينها عدم
وجوب الاحتياط بالاتيان بما ظن عدم وجوبه لان ملاحظة الاحتياط في موهومات الوجوب خلاف الاجماع وموجب للعسر كان اللازم في الواقعة
الخالية عن الظن الرجوع الى ما يقتضيه العلم الاجمالي المذكور من الاحتياط لان سقوط الاحتياط في سلسلة الموهومات لا يقتضي سقوطه في المشكوكات
لاندفاع الحرج بذلك وحاصل ذلك ان مقتضى القاعدة العقلية والنقلية لزوم الامتثال العلمي التفصيلي للاحكام والتكاليف المعلومة اجمالا ومع
تعذره يتعين الامتثال العلمي الاجمالي وهو الاحتياط المطلق ومع تعذره لو دار الامر بين الامتثال الظني في الكل وبين الامتثال العلمي الاجمالي في البعض
والظني في الباقي كان الثاني هو المتعين عقلا ونقلا ففيما نحن فيه اذا تعذر الاحتياط الكلي ودار الامر بين الغائه بالمرة والاكتفاء بالاطاعة الظنية
وبين اعماله في المشكوكات والمظنونات والغائه في الموهومات كان الثاني هو المتعين ودعوى لزوم الحرج ايضا من الاحتياط في المشكوكات خلاف الانصاف
لقلة المشكوكات لان الغالب حصول الظن اما بالوجوب واما بالعدم اللهم الا ان يدعى قيام الاجماع على عدم وجوب الاحتياط في المشكوكات ايضا وحاصله

دعوى ان الشارع لا يريد الامتثال العلمي الاجمالي في التكاليف الواقعية المشتبهة بين الوقايع فيكون حاصل الاجماع دعوى انعقاده على انه لا يجب شرعا
الاطاعة العلمية الاجمالية في الوقايع المشتبهة مطلقا لا في الكل ولا في البعض وح تعين الانتقال الى الاطاعة الظنية لكن الانصاف ان دعواه مشكلة جدا
وان كان تحققه مظنونا بالظن القوي لكن لا ينفع ما لم ينته الى حد العلم فان قلت اذا ظن بعدم وجوب الاحتياط في المشكوكات فقد ظن بان المرجع في كل
مورد منها الى ما يقتضيه الاصل الجاري في ذلك المورد فيصير الاصول مظنونة الاعتبار في المسائل المشكوكة فالمظنون في تلك المسائل عدم وجوب الواقع فيها
على المكلف وكفاية الرجوع الى الاصول وسيجي انه لا فرق في الظن الثابت حجيته بدليل الانسداد بين الظن المتعلق بالواقع وبين الظن المتعلق بكون
شيء طريقا الى الواقع وكون العمل به مجزيا عن الواقع وبدلا عنه ولو تخلف عن الواقع قلت مرجع الاجماع قطعيا او ظنيا على الرجوع في المشكوكات
الى الاصول هو الاجماع على وجود الحجة الكافية في المسائل التي انسد فيها باب العلم حتى يكون المسائل الخالية عنها موارد للاصول ومرجع هذا الى دعوى
الاجماع على حجية الظن بعد الانسداد فان قلت اذا لم يقم في موارد الشك ما اخل طريقيته لم يجب الاحتياط في تلك الموارد من جهة كونها احد
محتملات الواجبات والمحرمات الواقعية وان حكم بوجوب الاحتياط من جهة اقتضاء القاعدة في نفس المسئلة كما لو كان الشك فيه المكلف به مثلا
الاجماع من العلماء حيث لم يحتط احد منهم في موارد الشك من جهة احتمال كونه من الواجبات والمحرمات الواقعية وان احتاط الاخباريون في الشبهة
التحريمية من جهة مجرد احتمال التحريم فاذا كان عدم وجوب الاحتياط اجماعيا مع عدم قيام ما ظن طريقيته على عدم الوجوب مع قيامه لا يجب الاحتياط
بالاولوية القطعية قلت العلماء انما لم يذهبوا الى الاحتياط في موارد الشك لعدم العلم الاجمالي لهم بالتكاليف بل الوقايع لهم بين معلوم التكليف
تفصيلا او مظنون لهم بالظن الخاص وبين مشكوك التكليف رأسا لا يجب الاحتياط في ذلك عند المجتهد بل عند غيرهم في الشبهة الوجوبية والحاصل
ان موضوع عمل العلماء القائلين بانفتاح باب العلم والظن الخاص مغاير لموضوع عمل القائلين بالانسداد وقد نبهنا على ذلك غير مرة في
بطلان التمسك على بطلان البرائة والاحتياط بمخالفتها لعمل العلماء فراجع ويحصل مما ذكر اشكال اخر فيهم من جهة ان نفي الاحتياط بلزوم الحرج
كون الظن حجة نامضة لتخصيص العمومات الثابتة بالظنون الخاصة ومخالفة سائر الظواهر الموجودة فيها دعوى ان باب العلم والظن الخاص اذا فرض
انسداده سقط عمومات الكتاب والسنة المتواترة وخبر الواحد الثابت حجيته بالخصوص عن الاعتبار للعلم الاجمالي بمخالفة ظواهر اكثرها المراد منها
فلا يبقى ظاهر منها على حاله حتى يكون الظن الموجود على خلافه من باب المخصص المعتبر اذ لا علم ولا ظن بطرو مخالف للظاهر في غير الخطابات التي علم اجمالا
بالخصوص مثل اقيموا الصلوة ولله على الناس حج البيت شبههما واما اكثر العمومات التي لا نعلم اجمالا كل منها فلا نعلم ولا نظن بطرو المجمل منها الا
طرو التخصيص في بعضها وسيجيء بيان ذلك عند التعرض لحال نتيجة المقدمات انشاء الله هذا كله مع ان الاحتياط في جميع الوقايع مما الرجوع في كل واقعة
الى ما يقتضيه الاصل في تلك الواقعة من غير التفات الى العلم الاجمالي بوجود الواجبات والمحرمات بين الوقايع بان يلاحظ نفس الواقعة فان كان فيها حكم سابق
يحتمل بقائه استصحب كالماء المتغير بعد زوال التغير والا فان كان الشك في اصل التكليف كشرب التتن اجرى البرائة وان كان الشك في تعيين المكلف به
مثل القصر والاتمام فان امكن الاحتياط وجب والا تخير كما اذا كان الشك في تعيين التكليف الالزامي كما اذا دار الامر بين الوجوب والتحريم ويرد هذا الوجه
ان العلم الاجمالي بوجود الواجبات والمحرمات يمنع عن اجراء البرائة والاستصحاب المخالف للاحتياط بل كذا العلم الاجمالي بوجود غير الواجبات والمحرمات في الاستصحابات
المطابقة للاحتياط يمنع من العمل بالاستصحاب وان كان لا يمنع من العمل بها من حيث الاحتياط لكن الاحتياط في جميع ذلك يوجب العسر الجا فالعمل
بالاصول النافية للتكليف في مواردها مستلزم للمخالفة القطعية الكثيرة وبالاصول المثبتة للتكليف من الاحتياط والاستصحاب مستلزم للحرج وهذا
لكثرة المشتبهات في المقامين كما لا يخفى على المتأمل واما رجوع هذا الجاهل الذي انسد عليه باب العلم في المسائل المشتبهة الى فتوى العالم بها وتقليده فيها فهو باطل
لوجهين احدهما الاجماع القطعي والثاني ان الجاهل الذي وظيفته الرجوع الى العالم هو الجاهل العاجز عن الفحص واما الجاهل الذي بذل الجهد
مستند العالم وغلطه في استناده اليه واعتقاده خطائه فلا دليل على حجية فتواه بالنسبة اليه وليست فتواه من الطرق المقررة لهذا الجاهل فان من يخطئ القائل
بحجية الخبر الواحد فهو لا يفهم لم ان الشارع جعلها كيف يجوز له متابعته واي مزية له عليه حتى يجب رجوعه اليه ولا يجب العكس وهذا هو الوجه فيما اجمع عليه
العلماء من ان المجتهد اذا لم يجد دليلا في المسئلة على التكليف كان حكمه الرجوع الى البرائة لا الى من يعتقد وجود الدليل على التكليف والحاصل ان
اعتقاد المجتهد الحجة على مجتهد اخر خال عن الاعتقاد واذا وجب رجوع جاهل الى العالم فانما العالم الذي يخطى مستند فيه على ان الجاهل
لا يجد المعتقد بالحكم ولا فرق بين المجتهد المختلفين في الاعتقاد وبين المجتهد الذي احدهما اعتقد حكما عن دلالة والاخر اعتقد فساد تلك الدلالة فلا اعتقد
له اعتقادا وهذا شيء مطرد في باب مطلق رجوع الجاهل الى العالم شاهدا كان او مفتيا ام غيرهما المقدمة الرابعة انه اذا وجب التعرض لامتثال الاحكام المشتبهة
ولم يجز اهمالها بالمرة كما هو مقتضى المقدمة الثانية ثبت عدم وجوب كون الامتثال على وجه الاحتياط وعدم جواز الرجوع فيه الى الاصول الشرعية كما هو مقتضى المقدمة
الثالثة تعين بحكم العقل التعرض لامتثالها على وجه الظن بالواقع فيها اذ ليس بعد الامتثال العلمي والظني بالظن الخاص المعتبر في الشريعة امتثال مقدم على الامتثال الظني
وتوضيح ذلك انه اذا وجب عقلا او شرعا التعرض لامتثال الحكم الشرعي فله مراتب الاولى الامتثال العلمي التفصيلي وهو ان ياتي بما يعلم تفصيلا انه هو المكلف به وفي معناه
ما اذا ثبت كونه هو المكلف به بالطريق الشرعي وان لم يفد العلم ولا الظن كالاصول الجارية في مواردها وفتوى المجتهد بالنسبة الى الجاهل العاجز عن
الاجتهاد الثانية الامتثال العلمي الاجمالي وهو يحصل بالاحتياط الثالثة الامتثال الظني وهو ان ياتي بما ظن انه المكلف به الرابعة الامتثال الاحتمالي كالتعبد

مسئلة الانسداد في حجية الظن المطلق

باحد طرفي المسئلة من الوجوب او التحريم او التعبد ببعض محتملات المكلف بعد عدم وجوب الاحتياط او عدم امكانه وهذه المراتب مترتبة لا يجوز بحكم
العقل العدول عن سابقة الى لاحقة الا مع تعذرها على اشكال في الاولين تقدم في اول الكتاب فح فاذا تعذرت المرتبة الاولى ولم يجب الثانية
تعين الثالثة ولا يجوز الاكتفاء بالرابعة واندفع بذلك ما زعمه بعض من تصدى لرد دليل الانسداد بانه لا يلزم من ابطال الرجوع الى
البرائة ووجوب العمل بالاحتياط وجوب العمل بالظن لجواز ان يكون المرجع شيئا اخر لا نعلمه مثل القرعة والتقليد او غيرهما مما لا نعلمه فعلى المستدل
سد هذه الاحتمالات والمانع يكفيه الاحتمال توضيح الاندفاع بعد الاغماض عن الاجماع على عدم الرجوع الى القرعة وما بعدها ان

[illegible]

المسائل الاصولية والفرعية

المسلمين على ضبطها الاحتياج كل مكلف الى معرفتها اكثر من حاجته الى مسئلة صلوة الخمس واحتمال اختفائها مع ذلك لعروض دواعي الاختفاء اذ الحاجة
الى معرفة الطريق اكثر من الحاجة الى معرفة المرجع بعد النبي صلى الله عليه وآله المدفوع بالفرق بينهما كما لا يخفى وكيف كان فيكفي في رد الاستدلال
احتمال عدم نصب الطريق الخاص للاحكام وارجاع امتثالها الى ما يحكم به العقلاء وجرى عليه ديدنهم في امتثال احكام الملوك والموالي مع العلم
نصب الطريق الخاص من الرجوع الى العلم الحاصل من تواتر النقل عن صاحب الحكم او باجماع جماعة من اصحابه على عمل خاص او بالرجوع الى الظن الاطمئناني
الذي يسكن اليه النفس ويطلق عليه العلم عرفا ولو تسامحا في القاء احتمال الخلاف وهو الذي يحتمل حمل كلام السيد عليه حيث ادعى انفتاح باب العلم

[illegible]

ان هو متسع عنه فمن الفروع انما هي منضوان في جملها الاصول المعتبرة من وجه شرعيته وهذا ايضا غير لا نه في المقام لان المورد للعمل بالظن ان كان لا اصول على طبقه فلا مخالفة وان كان مخالفا للاصول فان كان مخالفا للاستصحاب فلا اشكال لعدم حجية الاستصحاب بعد العلم بالاشتغال بعد الا ما ادى المعتبر على خلافه معتبر عند الشارع وان كان مخالفا للاحتياط فح يعمل بالاحتياط في المسئلة الفرعية ولا يعمل بذلك الظن فحاصل الامر يرجع الى العمل بالاحتياط في المسألة الاصولية اعني نصب الطريق اذا بناء على الاحتياط في المسئلة الفرعية فالعمل مقدم على الاحتياط اللهم الا ان يقال ان يلزم الحرج من الاحتياط في موارد جريان الاحتياط في نفس المسئلة كالشك في الجزئية وفي موارد الاستصحابات المثبتة للتكليف لنا بينه ارتفاع العلم الا خالف حكم الحالة السابقة اذ يصير كالشبهة المحصورة ونحو ما سنها لكن نقول ان ذلك لا يوجب تعيين العمل بالظن في مسئلة تعيين الطريق العلم الاجمالي بوجود الطريق المجعول لا يقتضى تعيين الاحتياط لكن نقول ان ذلك لا يوجب تعيين العمل بالظن في مسئلة تعيين الطريق لان الطريق المعلوم نصبه اجمالا ان كان منصوبا حتى حال انفتاح باب العلم فكون الطريق المجعول نصبه حال الانفتاح تخير المكلف بين امتثال ما علم فيكون في عرض الواقع منه الائمة لشرط العلم بركا للواقع المعلوم مثلا اذا فرضنا حجية الخبر مع الانفتاح تخير المكلف بين امتثال ما علم كونه حكما واقعيا بتحصيل العلم وبين امتثال مؤدى الطريق المجعول الذي علم جعله بمنزلة الواقع فكل من الواقع ومؤدى الطريق مبرء مع العلم به فاذا انسد باب العلم التفصيلي بالاحدها تعين الاخر واذا انسد باب العلم التفصيلي بهما تعين العمل فيهما بالظن فلا فرق بين الظن بالواقع والظن بمؤدى الطريق في كون كل منهما امتثالا ظنيا وان كان ذلك الطريق منصوبا عند انسداد باب العلم بالواقع فنقول ان تقليم ح على العلم بالظن انما هو مع العلم به وتميزه عن غيره اذ ح يحكم العقل بعدم جواز العمل بمطلق الظن مع وجود هذا الطريق المعلوم اذ فيه عدول عن الامتثال القطعي الى الظني اما مع انسداد باب العلم بهذا الطريق وعدم تميزه عن غيره الا باعمال مطلق الظن فالعقل لا يحكم بتقديم احراز الطريق بمطلق الظن على احراز الواقع بمطلق الظن وكان المستدل توهم ان مجرد نصب الطريق ولو مع عروض الاشتباه فيه موجب لصرف التكليف عن الواقع الى العمل بمؤدى الطريق كما ينبئ عنه قوله وحاصل القطعين الى امر واحد هو التكليف الفعلي بالعمل بمؤديات الطرق وسيأتي مزيد توضيح لاندفاع هذا التوهم ان شاء الله فان قلت نحن نرى انه اذا عين الشارع طريقا للواقع عند انسداد باب العلم به ثم انسد باب العلم بذلك الطريق كان البناء على العمل بالظن في الطريق دون نفس الواقع الا ترى ان المقلد يعمل بالظن في تعيين المجتهد لا في نفس الحكم الواقعي والقاضي يعمل بالظن في تحصيل الطرق المنصوبة لقطع المرافعات لا في تحصيل الحق الواقعي بين المتخاصمين قلت فرق بين ما نحن فيه وبين المثالين فان الظنون الحاصلة للمقلد الغير القادر على المثالين في الواقع امور غير منضبطة كثيرا للواقع مع قيام الاجماع على عدم جواز العمل بها كالقياس بخلاف ظنونهما المعمول في تعيين الطريق فانها من امارات منضبطة غالب المطابقة لم يدل دليل بالخصوص على عدم جواز العمل بها فالمثال المطابق لما نحن فيه ان يكون الظنون المعمولة في تعيين الطريق بعينها هي المعمولة في تحصيل الواقع لا يوجد بينها فرق من جهة العلم الاجمالي بكثرة مخالفة احدهما للواقع ولا من جهة منع الشارع عنه بالخصوص كما انا لو فرضنا ان الظنون المعمولة في نصب الطريق على العكس في المثالين كان المتعين العمل بالظن في نفس الواقع دون الطريق فما ذكرنا من الدليل على الظن سواء تعلق بالطريق ام بنفس الواقع فانما هو مع مساواتهما من جميع الجهات فانا لو فرضنا ان المقلد يقدر على اعمال نظير الظنون التي يعملها لتعيين المجتهد في الاحكام الشرعية مع قدرة الفحص عما يعارضها على الوجه المعتبر في العمل بالظن لم يجب عليه العمل بالظن في تعيين المجتهد بل وجب عليه العمل بظنه في تعيين الحكم الواقعي وكذا القاضي اذا شهد عنده عادل واحد بالحق لا بعلم ثم اذا اخبره هذا العادل بعينه بطريق قطع هذه المخاصمة يأخذ به فانما هو لاجل قدرته على الاجتهاد في مسئلة الطريق باعمال الظنون وبذل الجهد في المعارضات ودفعها بخلاف الظن بحقية احد المتخاصمين فانه مما لا يمكن بذل الوسع في فهم الحق من المتخاصمين لعدم انضباط الامارات في الوقائع الشخصية وعدم قدرة المجتهد على الاحاطة بها حتى يأخذ بالاحرى كان العامي عاجز عن الاجتهاد في المسئلة الكلية كذلك القاضي عاجز عن الاجتهاد في الوقائع الشخصية هذا مع امكان ان يقال ان مسئلة عمل القاضي بالظن في الطريق مغايرة لمسئلتنا من جهة ان الشارع لم يلاحظ الواقع في نصب الطرق واعرض عنه وجعل مدار قطع الخصومة على الطرق التعبدية مثل الاقرار والبينة واليمين والنكول والقرعة وشبهها بخلاف الطرق المنصوبة للمجتهد على الاحكام الواقعية فان الظاهر ان مبناها على الكشف الغالبي عن الواقع ووجه تخصيصها من بين سائر الامارات كونها اغلب مطابقة وكون غيرها غير غالب المطابقة بل غالب المخالفة كما ينبئ عنه ما ورد في العمل بالعقول في دين الله وانه ليس شيء ابعد عن دين الله عن عقول الرجال وان ما يفسده اكثر مما يصلحه وان الدين يمحق بالقياس ونحو ذلك ولا ريب ان المقصود من نصب الطريق اذا كان غلبة الوصول الى الواقع لخصوصية فيها من بين سائر الامارات ثم انسد باب العلم بذلك الطريق المنصوب والتجأ الى اعمال سائر الامارات التي لم يعتبرها الشارع في نفس الحكم لوجود الاوثق منها بالواقع فلا فرق بين اعمال هذه الامارات في تعيين ذلك الطريق فان غاية ما في الطريق من المصلحة ما يتدارك المفسدة المترتبة على مخالفة الواقع اللازمة من العمل بذلك الطريق لا ادراك المصلحة الواقعية ولهذا اتفق العقل والنقل على ترجيح الاحتياط على تحصيل الواقع بالطريق المنصوب في غير العبادات مما لا يعتبر فيه نية الوجه اتفاقا بل الحق ذلك فيها ايضا كما مرت الاشارة اليه فابطال وجوب الاحتياط فان ظن العمل بالظن في الطريق عمل بالظن في الامتثال الظاهري والواقعي لان الغرض ان مؤدى الطريق للظنون الواقع بخلاف غير ما ظن طريقيته فانه ظن بالواقع ولم يظن بتحقق الامتثال الظاهري بل الامتثال الظاهري مشكوك او موهوم بحسب احتمال اعتبار ذلك الظن

قلت اولا ان هذا خروج عن الفرض لان مبنى الاستدلال المتقدم على وجوب العمل بالظن في الطريق وان لم يكن الطريق مفيدا للظن بل وان لم تعلم بحيث في الخارج الا الامور التي نعلم بوجود الطريق فيها اجمالا ثانيا ان مناط الاستدلال اتباع الظن بالطريق المفيد للظن بالواقع وثانيا ان هذا يرجع الى ترجيح بعض الامارات الظنية على بعض باعتبار الظن باعتبار بعضها شرعا دون الاخر بعد الاعتراف بان مؤدى دليل الانسداد حجية الظن بالواقع لا بالطريق وسيجئ الكلام في ان نتيجة دليل الانسداد على تقدير افادته اعتبار الظن بنفس الحكم كلية بحيث لا يرجح بعض الظنون على بعض او مهملة بحيث يجب الترجيح بين الظنون ثم التعميم مع فقد المرجح والاستدلال المذكور مبني على انكار ذلك كله وان دليل الانسداد جار في مسئلة تعيين الطريق وهي المسئلة الاصولية لا في نفس الاحكام الواقعية الفرعية بناء منه على ان الاحكام الواقعية بعد نصب الطريق ليست مكلفا بها تكليفا فعليا الا بشرط قيام تلك الطرق عليها فالمكلف به في الحقيقة مؤديات تلك الطرق لا الاحكام الواقعية من حيث هي وقد عرفت مما ذكرنا ان نصب هذه الطرق ليست الا لاجل كشفها الغالبي عن الواقع ومطابقتها له فاذا دار الامر بين اعمال الظن في تعيينها او في تعيين الواقع لم يكن رجحان للاول ثم اذا فرضنا ان نصبها ليس لمجرد الكشف بل لاجل مصلحة تتدارك بها مصلحة الواقع لكن ليس مفاد نصبها تقييد الواقع بها واعتبار مساعدتها في ارادة الواقع بل مؤدى وجوب العمل بها جعلها عين الواقع ولو بحكم الشارع لا انها قيد له والحاصل انه فرق بين ان يكون مرجع نصب هذه الطرق الى قول الشارع لا اريد من الواقع الا ما ساعد عليه ذلك الطريق فينحصر التكليف الفعلي في مؤديات الطرق ولازمه اهمال ما لم يؤد اليه الطريق من الواقع سواء انفتح باب العلم بالطريق ام انسد وبين ان يكون التكليف الفعلي بالواقع باقيا على حاله الا ان الشارع حكم بوجوب البناء على كون مؤدى الطريق هو ذلك الواقع فمؤدى هذه الطرق واقع جعلي فاذا انسد طريق العلم اليه ودار الامر بين الظن بالواقع الحقيقي وبين الظن بما جعله الشارع واقعا فلا ترجيح اذ الترجيح مبني على اغماض الشارع عن الواقع وبذلك ظهر ما في قول هذا المستدل من ان التسوية بين الظن بالواقع والظن بالطريق انما يحسن لو كان اداء التكليف المتعلق بكل من الفعل والطريق المقرر مستقلا لقيام الظن بكل من التكليفين في مقام العلم به مع قطع النظر عن الاخر واما لو كان احد التكليفين منوطا بالاخر مقيدا له فمجرد حصول الظن باحدهما دون حصول الظن بالاخر المقيد له لا يقتضي الحكم بالبراءة وحصول البراءة في صورة العلم باداء الواقع انما هو لحصول الامرين به نظرا الى اداء الواقع وكونه من الوجه المقرر لكون العلم طريقا الى الواقع في العقل والشرع فلو كان الظن بالواقع ظنا بالطريق جرى ذلك فيه ايضا لكنه ليس كذلك ولذا لا يحكم بالبراءة معه انتهى الوجه الثاني ما ذكره بعض المحققين من المعاصرين مع الوجه الاول وبعض الوجوه الاخر قال لا ريب في كوننا مكلفين بالاحكام الشرعية ولم يسقط عنا التكليف بالاحكام الشرعية في الجملة وان الواجب علينا اولا هو تحصيل العلم بتفريغ الذمة في حكم المكلف بان يقطع معه بحكمه بتفريغ ذمتنا عما كلفنا به وسقوط التكليف عنا سواء حصل العلم منه باداء الواقع او لا حسبما مر تفصيل القول فيه فح نقول ان صح لنا تحصيل العلم بتفريغ الذمة في حكم الشارع فلا اشكال في وجوبه وحصول البراءة به وان انسد علينا سبيل العلم به كان الواجب علينا تحصيل الظن بالبراءة في حكمه اذ هو الاقرب الى العلم به فيتعين الاخذ به عند التنزل من العلم في حكم العقل بعد انسداد سبيل العلم والقطع ببقاء التكليف دون ما يحصل معه الظن باداء الواقع كما يدعيه القائل باصالة حجية الظن وبينهما بون بعيد اذ المعتبر في الوجه الاول هو الاخذ بما يظن كونه حجة بقيام دليل ظني على حجيته سواء حصل منه الظن بالواقع او لا وفي الوجه الثاني لا يلزم حصول الظن بالبراءة في حكم الشارع اذ لا يستلزم مجرد الظن بالواقع الظن باكتفاء المكلف بذلك الظن في العمل سيما بعد النهي عن اتباع الظن فاذا تعين تحصيل ذلك بمقتضى العقل يلزم اعتبار امر اخر يظن معه رضا المكلف بالعمل به وليس ذلك الا الدليل الظني الدال على حجيته فكل طريق قام ظن على حجيته عند الشارع يكون حجة دون ما لم يقم عليه ثم اطال في ذكره سابقا في مقدمات هذا المطلب ثم قال في المقدمة الرابعة من تلك المقدمات ان المناط في وجوب الاخذ بالعلم وتحصيل اليقين من الدليل هو اليقين بحيازة الاحكام الواقعية الاولية الا ان يقوم دليل على الاكتفاء بغيره او ان الواجب اولا هو تحصيل اليقين بتحصيل الاحكام واداء الاعمال على وجه اراده الشارع في الظاهر وحكم معه بتفريغ ذمتنا بملاحظة الطرق المقررة لمعرفتها مما جعلها وسيلة للوصول اليها سواء علم بمطابقة الواقع او ظن ذلك ولم يحصل شيء منهما وجهان والذي يقتضيه التحقيق الثاني فانه القدر الذي يحكم العقل بوجوبه ودلت الادلة المتقدمة على اعتباره ولو حصل العلم بها على الوجه المذكور لم يحكم العقل بوجوب تحصيل العلم بما في الواقع ولم يقض شيء من الادلة الشرعية بوجوب تحصيل شيء اخر وراء ذلك بل الادلة الشرعية قائمة على خلاف ذلك اذ لم يبن الشريعة من اول الامر على وجوب تحصيل كل من الاحكام الواقعية على سبيل القطع واليقين ولم يقع التكليف به حين انفتاح سبيل العلم بالواقع وفي ملاحظة طريقة السلف من زمن النبي صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام كفاية في ذلك اذ لم يوجب النبي صلى الله عليه وآله على جميع من في بلده من الرجال والنسوان السماع منه في تبليغ الاحكام او حصول التواتر لآحادهم بالنسبة الى آحاد الاحكام او قيام القرينة القاطعة على عدم تعمد الكذب او الغلط في الفهم او في سماع اللفظ بل لو سمعوه من الثقة اكتفوا به انتهى ثم شرع في ابطال دعوى حصول العلم بقول الثقة مطلقا الى ان قال فتحصل مما قررناه ان العلم الذي هو مناط التكليف اولا هو العلم بالاحكام من الوجه المقرر لمعرفتها والوصول اليها والواجب بالنسبة الى العمل هو اداؤه على وجه يقطع معه بتفريغ الذمة في حكم الشرع سواء حصل العلم باداء الواقع او على طبق الطريق المقرر من الشارع وان لم يعلم ولم يظن بمطابقته للواقع وبعبارة اخرى لا بد من معرفة اداء المكلف به على وجه اليقين او على وجه منته الى اليقين من غير فرق بين الوجهين ولا ترتيب بينهما ولو لم يظهر طريق مقرر من الشارع لمعرفتها تعين الاخذ بالعلم بالواقع على حسب امكانه اذ هو طريق الى الواقع بحكم العقل من غير توقف لايصاله الى الواقع الى بيان الشرع بخلاف غيره

في مسألة الانسداد وانها هل هي قضية

من الطرق المقررة انتهى كلامه رفع مقامه وقوله ما ذكره في مقدمات مطلبه من عدم الفرق بين علم المكلف باداء الواقع على ما هو عليه وبين العلم باداءه من الطرق
المقررة مما لا اشكال فيه نعم ما جزم به من ان المناط في تحصيل العلم اولا هو العلم بتفريغ الذمة دون اداء الواقع على ما هو عليه فيه ان تفريغ الذمة
عما اشتغلت به اما بفعل نفس ما اراده الشارع في ضمن الاوامر الواقعية واما بفعل ما حكم حكما جعليا بانه نفس المراد وهو مضمون الطرق المجعولة
فتفريغ الذمة بهذا على مذهب المخطئة من حيث انه نفس المراد الواقعي بجعل الشارع لا من حيث انه شيء مستقل في مقابل المراد الواقعي فضلا عن ان يكون هو
المناط في لزوم تحصيل العلم واليقين والحاصل ان مضمون الاوامر الواقعية المتعلقة بافعال المكلفين مراد واقعي حقيقي ومضمون الاوامر الظاهرية
المتعلقة بالعمل بالطرق المقررة ذلك المراد الواقعي لكن على سبيل الجعل لا الحقيقة وقد اعترف المحقق المذكور حيث عبر عنه باداء الواقع من الطريق

[illegible]

مهملة او كلية معممة

في عدم الفرق في اعتباره بين الاسباب والموارد والاشخاص وهذا ثابت بالاجماع وبالعقل وقد سلك هذا المسلك صاحب القوانين حيث انه
ابطل البراءة في كل مسألة من غير ملاحظة لزوم الخروج عن الدين وابطل لزوم الاحتياط كذلك مع قطع النظر عن لزوم الحرج

[illegible]

مسئلة الاستدلال بمطالبها العمدة

والاخوود لا يجدي اذا تمهد هذا فنقول اما يصلح ان يكون معينا او مرجحا احد امور ثلثة الاول من هذه الامور كون بعض الظنون متيقنا بالنسبة الى

الباقي بمعنى كونه واجب العمل قطعا على كل تقدير فيوخذ به ويطرح الباقي للشك في حجيته وبعبارة اخرى يقتصر في القضية المهملة المخالفة للاصل على

المتيقن واهمال النتيجة من حيث الكم فقط نتردد بين الاقل المعين والاكثر ولا يتوهم ان هذا المقدار المتيقن من الظنون الخاصة للقطع التفصيلي

بحجيته لانا ندفع بان المراد بالظن الخاص ما علم حجيته بغير دليل الانسداد ... الثاني كون بعض الظنون اقوى من بعض فيتعين العمل عليه للزوم الاقتصار

في مخالفة الاحتياط اللازم في كل واحد من محتملات التكاليف الواقعية من الواجبات والمحرمات على القدر المتيقن وهو ما كان الاحتمال المخالف للاحتياط

فيه في غاية البعد فانه كلما ضعف الاحتمال المخالف للاحتياط كان ارتكابه اهون الثالث كون بعض الظنون مظنون الحجية فانه في مقام دوران الامر

بينه وبين غيره يكون اولى من غيره اما لكونه اقرب الى الحجية من غيره ومعلوم ان القضية المهملة المجملة تحمل بعد صرفها الى البعض بحكم العقل على

ما هو اقرب محتملاتها الى الواقع واما لانه اقرب الى احراز مصلحة الواقع لان المفروض رجحان مطابقته للواقع لان المفروض كونه من الامارات

المفيدة للظن بالواقع ورجحان كونه بدلا عن الواقع لان المفروض الظن بكونه طريقا قائما مقام الواقع بحيث يتدارك مصلحة الواقع على تقدير

مخالفته فاحتمال مخالفة هذه الامارة للواقع وبدله موهوم في موهوم بخلاف احتمال مخالفة سائر الامارات للواقع لانها على تقدير مخالفتها

للواقع لا يظن كونها بدلا عن الواقع ونظير ذلك ما لو تعلق غرض المريض بدواء تعذر الاطلاع العلمي عليه فدار الامر بين دوائين احدهما يظن

انه ذلك الدواء وعلى تقدير كونه غيره يظن كونه بدلا عنه في جميع الخواص والاخر يظن انه ذلك الدواء لكن لا يظن انه على تقدير المخالفة بدل عنه ومعلوم

بالضرورة ان العمل بالاول اولى ثم ان البعض المظنون الحجية قد يعلم بالتفصيل كما اذا ظن حجية الخبر المزكى رواته بعدل واحد وحجية الاجماع

المنقول وقد يعلم اجمالا وجوده بين امارات فالعبرة بهذه الامارات الخارج عن غيرها الخارج عن محتملات تلك المظنون الاعتبار وهذا كما لو ظن عدم

حجية بعض الامارات كالاولوية والشهرة والاستقراء وفتوى الجماعة الموجبة للظن فانا اذا فرضنا نتيجة دليل الانسداد مجملة مرددة بين هذه

الامور وغيرها وفرضنا الظن بعدم حجية هذه لزم من ذلك الظن بان الحجة في غيرها وان كان مرددا بين ابعاض ذلك الغير فكان الاخذ بالغير اولى

من الاخذ بها لعين ما تقدم وان لم يكن بين ابعاض ذلك الغير مرجح فافهم هذه غاية ما يمكن ان يقال في ترجيح بعض الظنون على بعض لكن نقول ان المسلم

من هذه في ترجيح لا ينفع والذي ينفع غير مسلم كونه مرجحا توضيح ذلك ان المرجح الاول وهو تيقن البعض بالنسبة الى الباقي وان كان من المرجحات

بل لا اولى به المرجح لكونه معلوم الحجية تفصيلا وغيره مشكوك الحجية فيبقى تحت الاصل لكنه لا ينفع لقلته وعدم كفايته لان القدر المتيقن من هذه الامارات

هو الخبر الذي زكي جميع رواته بعدلين ولم يعمل في تصحيح رجاله ولا في تمييز مشتركاته بظن اضعف نوعا من سائر الامارات الاخر ولم يوهن لمعارضته

شيء منها وكان معمولا به عند الاصحاب كلا او جلا ومفيدا للظن الاطمئناني بالصدور اذ لا ريب انه كلما انتفى احد هذه الامور الخمسة في خبر احتمل

كون غيره حجة دونه فلا يكون متيقن الحجية على كل تقدير واما عدم كفاية مثل هذا فهو واضح مع انه لو كان بنفسه كثيرا كافيا لكن يعلم اجمالا بوجود

مخصصات كثيرة ومقيدات له في الامارات الاخر فيكون نظير ظواهر الكتاب في عدم جواز التمسك بها مع قطع النظر عن غيرها الا ان يوخذ بعد

الحاجة الى التعدي منها بما هو متيقن بالاضافة الى ما بقي فتدبر واما المرجح الثاني وهو كون بعضها اقوى ظنا من الباقي ففيه ان ضبط مرتبة خاصة له

متعسر ومتعدد لان القوة والضعف اضافيان وليس تعارض القوي مع الضعيف هنا في متعلق واحد حتى يذهب الظن من الاضعف ويبقى في الامارة الاقوى

نعم يوجد مرتبة خاصة وهو الظن الاطمئناني الملحق بالعلم حكما بل موضوعا لكنه نادر التحقق مع ان كون القوة معينة للقضية المجملة محل منع اذ لا يستحيل ان يعتبر الشارع

في حال الانسداد ظنا يكون اضعف من غيره كما هو المشاهد في الظنون الخاصة فانها ليست على الاطلاق اقوى من غيرها بالبديهة وما تقدم في تقريب

مرجحية القوة انما هو مع كون ايجاب العمل بالظن عند انسداد باب العلم من منشآت العقل واحكامه واما على تقدير كشف مقدمات الانسداد عن ان الشارع جعل

الظن حجة في الجملة وتردد امره في انظارنا بين الكل والابعاض فلا يلزم من كون بعضها اقوى كونه هو المجعول حجة لانا قد وجدنا تعبد الشارع بالظن الاضعف

وطرح الاقوى في موارد كثيرة واما المرجح الثالث وهو الظن باعتبار بعض فيوخذ به لاحد الوجهين المتقدمين ففيه مع ان الوجه الثاني لا يفيد

لزوم التقديم بل اولوية انه لا ترجيح على هذا الوجه نسبة المرجح بالقوة والضعف في ان مداره على الاقرب الى الواقع اذا فرضنا كون الظن الذي لم يظن

حجيته اقوى ظنا بمراتب من الظن الذي ظن حجيته فليس بناء العقلاء على ترجيح الثاني فيرجع الامر الى لزوم ملاحظة الموارد الخاصة وعدم وجود ضابطة

كلية بحيث يوخذ بها في ترجيح الظن المظنون الاعتبار نعم لو فرض تساوي ابعاض الظنون دائما من حيث القوة والضعف كان ذلك المرجح بنفسه منضبطا ولكن

الفرض مستبعد بل مستحيل مع ان اللازم على هذا ان لا يعمل بكل مظنون الحجية بل بما ظن حجيته بظن قد ظن حجيته لانه ابعد من مخالفة الواقع وبدله بناء

على التقرير المتقدم واما الوجه الاول المذكور في تقريب ترجيح مظنون الاعتبار على غيره ففيه اولا انه لا امارة يفيد الظن بحجية امارة على الاطلاق فان

اكثر ما اقيم على حجيته الادلة من الامارات الظنية المبحوث عنها الخبر الصحيح ومعلوم عند المنصف ان شيئا مما ذكروه لحجيته لا يوجب الظن بها على الاطلاق

وثانيا انه لا دليل على اعتبار مطلق الظن في مسئلة تعيين هذا الظن المجمل وقد توهم غير واحد انه ليس المراد اعتبار مطلق الظن وحجيته في مسئلة تعيين

القضية المهملة واما المقصود ترجيح بعضها على بعض فقال بعضهم في توضيح لزوم الاخذ بمظنون الاعتبار بعد الاعتراف بانه لا يقصد هنا اثبات

حجية الظنون المظنونة الاعتبار بالامارات الظنية القائمة عليها لكون الاتكال في حجيتها على مجرد الظن بل الدليل العقلي المثبت لحجيتها هو دليل العقلي

المتيقن

المذكور والحاصل من تلك الامارات الظنية هو ترجيح بعض الظنون على البعض فيمنع ذلك من ارجاع القضية المهملة الى الكلية بل يقتصر في مفاد

القضية المهملة على تلك الجملة فالظن المفروض انما يبعث على صرف مفاد الدليل المذكور الى ذلك وعدم صرفه الى سائر الظنون نظرا الى حصول

القوة بالنسبة اليها لانضمام الظن بحجيتها الى الظن بالواقع فاذا قطع العقل بحجية الظن بالقضية المهملة ثم وجد الحجية منها وبين النظر الى الجميع حكم

بحجية الكل واما اذا وجدها مختلفة وكان جملة منها اقرب الى الحجية من الباقي نظرا الى الظن بحجيتها دون الباقي فلا محالة يقدم المظنون على المشكوك

والمشكوك على الموهوم في مقام الحيرة والجهالة فليس الظن مثبتا للحجية في تلك الظنون انما هو قاض بتقديم جانب الحجية في تلك الظنون فينصرف اليه مقتضى

الدليل المذكور ثم اعترض على نفسه بان صرف الدليل اليها ان كان على وجه اليقين تم ما ذكر والا كان اتكالا على الظن وقد تحصل انه لا قطع لصرف الدليل الى

تلك الظنون ثم اجاب بان الاتكال ليس على الظن بحجيتها ولا على الظن بترجيح تلك الظنون على غيرها بل التعويل على القطع بالترجيح توضيحه ان قضية دليل

الانسداد حجية الظن على سبيل الاهمال فيدور الامر بين القول بحجية الجميع والبعض ثم الامر في البعض يدور بين المظنون وغيره وقضية العقل في تدور

بين الكل والبعض هو الاقتصار على البعض اخذا بالمتيقن ولذا اتفق علماء الميزان ان المهملة في قوة الجزئية ولو لم يتعين البعض في المقام ودارت الحجية بينه

وبين سائر الابعاض من غير تفاوت في نظر العقل لزم الحكم بحجية الكل لبطلان الترجيح من غير مرجح واما لو كانت حجية البعض مما فيه الكفاية مظنونة

بخصوصه بخلاف الباقي كان ذلك اقرب الى الحجية من غيره مما لم يقم على حجيته دليل فيتعين عند العقل الاخذ به دون غيره فان الرجحان حاصل في الترجيح

من جهته ليس ترجيحا بمرجح ظني وان كان ظنا بحجية تلك الظنون فان كون المرجح ظنيا لا يقتضي كون الترجيح ظنيا وهو ظاهر انتهى كلامه رفع مقامه اقول

قد عرفت سابقا ان مقدمات دليل الانسداد اما ان يجعل كاشفة عن كون الظن في الجملة حجة علينا بجعل الشارع كما يشعر به قوله كان بعض الظنون اقرب

الى الحجية من الباقي واما ان يجعل منشأ لحكم العقل بتعين اطاعة الله سبحانه حين الانسداد على وجه الظن كما يشعر به قوله نظرا الى حصول القوة لتلك الجملة

الظن بحجيتها الى الظن بالواقع فعلى الاول اذا كان الظن المذكور مرددا بين الكل والبعض اقتصر على البعض كما ذكره لانه المتيقن واما اذا تردد ذلك البعض

بين الابعاض فالمعين لاحد المحتملين او المحتملات لا يكون الا ما يقطع بحجيته كما انه اذا احتمل في الواقعة الوجوب والحرمة لا يمكن ترجيح احدهما بمجرد الظن به

بعد اثبات حجية ذلك الظن بل تحقيق ان المرجح لاحد الدليلين عند التعارض كالمعين لاحد الاحتمالين يتوقف على القطع باعتباره عقلا او نقلا والا

فاصالة عدم اعتبار الظن لا فرق في مجراها بين جعله دليلا او جعله مرجحا هذا مع ان الظن المفروض انما قام على حجية بعض الظنون في الواقع من حيث الخصوص لا على

تعيين الثابت حجيته بدليل الانسداد فتدبر واما على الثاني فالعقل انما يحكم بوجوب الاطاعة على الوجه الاقرب الى الواقع فاذا فرضنا ان مشكوك

الاعتبار يحصل منه ظن بالواقع اقوى مما يحصل من الظن المظنون الاعتبار كان الاول اولى بالحجية في نظر العقل ولذا قال صاحب المعالم ان العقل قاض

بان الظن اذا كان له جهات متعددة يتفاوت بالقوة والضعف فالعدول عن القوي منها الى الضعيف قبيح انتهى نعم لو كان قيام الظن على حجية بعضها مما

يوجب قوتها في نظر العقل لانها جامعة لادراك الواقع او بدله على سبيل الظن بخلافه رجع الى الترجيح بها الى ما ذكرنا سابقا وذكرنا ما فيه وحاصل الكلام

يرجع الى ان الظن بالاعتبار انما يكون صارفا للقضية الى ما قام عليه من الظنون اذا حصل القطع بحجيته في تعيين الاحتمالات وصار موجبا لكون

الاطاعة بمقتضاها اتم لجمعها بين الظن بالواقع والظن بالبدل الاول موقوف على حجية مطلق الظن في المسئلة الاصولية اطراده لانه قد يعارضها مظنون الاعتبار

الاعتبار ومعنى الترجيح بالاول بعض ما ذكر حجية مطلق الظن واوردنا ان اما على القائلين بمطلق الظن فوق كما يقولون يجب علينا في كل واقعة البناء

على حكم ولعدم كونه معلوما لنا يجب تعيينه بالعمل بالظن كذا نقول بعد ما وجب علينا العمل بالظن ولم نعلم تعيينه يجب علينا في تعيين هذا الظن العمل

بالظن ثم اعترض على نفسه بما حاصله ان وجوب العمل بالظنون الحجية لا ينفع غيرها فقال قلنا نعم ولكن لا يكون ح دليلا على حجية ظن اخر بعد ثبوت حجية الظن

المظنون الحجية فينفتح باب الاحكام ولا يجري دليلك فيه فيبقى تحت اصالة عدم الحجية فبه لذا التزم بالاقتضاء مقدمات الانسداد مع فرض عدم المرجح العمل

العمل بمطلق الظن في الفروع وتحت الظن المشكوك الاعتبار وموهومه فلا مورد للترجيح والتعيين حتى يعين بمطلق الظن لان الحاجة الى التعيين بمطلق

الظن مع عدم العمل بمطلق الظن بعبارة اخرى اما ان يكون مطلق الظن حجة واما لا فعلى الاول لا مورد للتعيين والترجيح وعلى الثاني لا يجوز الترجيح

بمطلق الظن فالترجيح بمطلق الظن ساقط على كل تقدير وليس للمعترض ان يقول ان ثبت حجية مطلق الظن تعين ترجيح مظنون الاعتبار بل اذ على تقدير

ثبوت حجية مطلق الظن لا يعقل ترجيح حتى يتعين الترجيح بمطلق الظن ثم ان هذا المعترض كلا ما في ترجيح مظنون الاعتبار بمطلق الظن لا من حيث حجية مطلق

الظن حتى يقال ان بعد ثبوتها لا مورد للترجيح لا باس بالاشارة اليه والى ما وقع ... الخلاصة ... معنى المراد بالترجيح هنا فقال معترضا على القائل

بما قدمنا من ان ترجيح احد المحتملين عين تعيينه بالاستدلال بقوله ان هذا القائل خلط بين ترجيح الشيء وتعيينه ولم يعرف الفرق بينهما ولبيان

هذا المطلب نقدم مقدمة ثم نجيب عن كلامه وهي انه لا ريب في بطلان الترجيح بلا مرجح فانه مما يحكم بقبحه العقل والعرف والعادة بل يقولون بامتناعه

الذاتي كالترجيح بلا مرجح والمراد بالترجيح بلا مرجح هو سكون النفس الى احد الطرفين والميل اليه من غير مرجح ثم انه يحكم بتعيينه ترجيحا واما الحكم

بتلك فخولد مراخر وراء ذلك ثم اوضح ذلك بامثلة منها انه لو دار امر العبد في احكام السلطان المرسلة اليه بين امور وكان بعضها مظنونا وبعضها لم

يعلم حجيته من طرف السلطان صح له ترجيح المظنون ولا يجوز له الحكم بلزوم ذلك ومنها انه لو اقدم الى احد طعامان احدهما الذ من الاخر فاختاره عليه لم

يرتكب ترجيحا بلا مرجح وان لم يلزم اكل الالذ ولكن لو حكم بلزوم الاكل لابد من تحقق دليل عليه ولا يكفي مجرد الالذية نعم لو كان احدهما مضرا صح الحكم

مسئلة الانسداد ومطالبها العمدة

باللزوم ثم قال وبالجملة فالحكم بلا دليل عين الترجيح بلا مرجح فالمرجح عين الدليل الاول يكون ومقابل الميل والعمل الثاني يكون مقابل الصحة والحكم ثم قال ان العمل المراد انه يجب العمل بالظن المطلق الحجية وانه لا يجب العمل به بعد الانسداد باب العلم بل مراده انه بعد ما وجب التكليف الانسداد باب العلم وبقاء التكليف العمل بالظن لا بالعلم او ظن لو عمل بالظن المظنون حجيته نقض يلزم عليه ان قلت ترجيح بلا مرجح فقد غلط غلطا ظاهرا وان كان غيره فبينه حتى ننظر

[illegible]

[illegible]

فى مسئلة الانسداد ومطالبها العمدة

بتركيبه عدالة واحكام الخبر الموثق والضعيف المنجبر بالشهرة من حيث الرواية ومن المعلوم كفاية ذلك فى عدم لزوم محذور من الرجوع فى موارد فقد تلك الامارة الى الاصول وثانيا ان العلم الاجمالى الذى ادعاه يرجع حاصله الى العلم بمطابقة بعض مشكوكات الاعتبار للواقع من جهة كشفها عن المرادات فى مظنونات الاعتبار ومن المعلوم ان العمل به لاجل ذلك لا يوجب التعدى الى ما ليس فيه هذه العلة اعنى مشكوكات الاعتبار الغير الكاشفة عن مرادات مظنونات الاعتبار فان العلم الاجمالى بوجود شهرات متعددة مقيدة لاطلاقات الاخبار او مخصصة لعموماتها لا يوجب التعدى الى الشهرات الغير المزاحمة للاخبار بتقييد او تخصيص فضلا عن التعدى الى الاستقراء والاولوية ودعوى الاجماع لا يخفى ما فيها لان الحكم بالحجية فى القسم الاول لعله غير مطرد فى القسم الثانى حكم عقلى يعلم بعدم تعرض الامام عليه السلام له قولا او فعلا الا من باب تقرير حكم العقل والمفروض عدم جريان حكم العقل فى غير مورد العلة وهى وجود العلم الاجمالى ومن ذلك يعرف الكلام فى دعوى الاولوية فان المناط فى العمل بالقسم الاول اذا كان هو العلم الاجمالى فكيف يتعدى الى ما لا يوجد فيه المناط فضلا عن كونه اولى وكان نظره فى الاجماع وانى ان احدا من العلماء لم يفرق بين افراد الخبر وافراد الشهرة ولم يعلم ان الوجه عندهم ثبوت الدليل عليهما مطلقا او نفيه كذلك لانهم اهل الظنون الخاصة بل لو ادعى الاجماع على ان كل من عمل بجملة من الاخبار الحسان او الشهرات لاجل العلم الاجمالى بمطابقة بعضها للواقع لم يعمل بالباقى الخالى عن هذا العلم الاجمالى كان فى محله الثالث من طرق التعميم ما ذكره بعض مشايخنا طاب ثراه من قاعدة الاشتغال بناء على ان الثابت من دليل الانسداد وجوب العمل بالظن فى الجملة فاذا لم يكن قدر متيقن كاف فى الفقه وجب العمل بكل ظن ومنع جريان قاعدة الاشتغال هنا لكون ما عدا واجب العمل من الظنون محرم العمل فقد عرفت الجواب عنه فى بعض اجوبة الدليل الاول من ادلة اعتبار الظن بالطريق لكن نقول ان قاعدة الاشتغال فى مسئلة العمل بالظن معارضة فى بعض الموارد بقاعدة الاشتغال فى المسئلة الفرعية كما اذا اقتضى الاحتياط فى الفرع وجوب السورة وكان ظن مشكوك الاعتبار على عدم وجوبها فانه يجب مراعاة قاعدة الاحتياط فى الفروع وقراءة السورة لاحتمال وجوبها ولا تنافيه الاحتياط فى المسئلة الاصولية لان الحكم الاصولى المعلوم بالاجمال وهو وجوب العمل بالظن القائم على عدم الوجوب معناه وجوب العمل على وجه ينطبق مع عدم الوجوب ويكفى فيه ان يقع الفعل لا على وجه الوجوب ولا تنافى بين الاحتياط وفعل السورة لاحتمال الوجوب كونه لا على وجه الوجوب الواقعى وتوضيح ذلك ان معنى حجية العمل بالظن وجوب تطبيق عمله عليه فاذا فرضنا انه يدل على عدم وجوب شئ فليس معنى وجوب العمل به الا انه لا يتعين عليه ذلك الفعل فاذا اختار فعل ذلك فيجب ان يقع الفعل لا على وجه الوجوب كما لو لم يكن هذا الظن وكان غير واجب بمقتضى الاصل لا انه يجب ان يقع على وجه عدم الوجوب اذ لا يعتبر فى الافعال الغير الواجبة قصد عدم الوجوب نعم يجب التشريع والتدين بعدم الوجوب سواء فعله او تركه من باب وجوب التدين بجميع ما علم من الشرع وح فاذا تردد الظن الواجب العمل المذكور بين ظنون تعلقت بعدم وجوب امور فمعنى وجوب ملاحظة ذلك الظن المجمل المعلوم اجمالا وجوبه ان لا يكون فعله لهذه الامور على وجه الوجوب كما لو لم يكن هذه الظنون وكانت هذه الامور مباحة بحكم الاصل وح فلا يجب الاحتياط واتيان الفعل لاحتمال انه واجب ثم فرض العلم الاجمالى من الخارج بوجوب احد هذه الاشياء على وجه يجب الاحتياط والجمع بين تلك الامور فيجب على المكلف الالتزام بفعل كل واحد منها لاحتمال ان يكون فعله لا على وجه الوجوب فيه الا ان الاحتياط فى الجميع لا يقتضى اتيان كل منها بعنوان الوجوب الواقعى بل يعنوان انه محتمل الوجوب والظن القائم على عدم وجوبه لا يمنع من لزوم اتيانه على هذا الوجه كما انه لو فرضنا الظن معتبرا معلوما بالتفصيل كظاهر الكتاب الدال على عدم وجوب شئ لم يناف مؤداه لاستحباب الاتيان بهذا الشئ لاحتمال الوجوب هذا واما ما فرع عليه من تقديم قاعدة الاحتياط فى المسئلة الاصولية على الاحتياط فى المسئلة الفرعية او تعارضهما فليس مثل المقام بل مثال الاول منهما ما اذا كان العمل بالاحتياط فى المسئلة الاصولية مزيلا للشك الموجب للاحتياط فى المسئلة الفرعية كما اذا تردد الواجب بين القصر والاتمام ودل على احدهما امارة من الامارات التى يعلم اجمالا بوجوب العمل ببعضها فانه اذا قلنا بوجوب العمل بهذه الامارة بصيرورتها معينة لاحد الصلاتين لان بتعين الاحتياط فى المسئلة الاصولية بما يقتضى اتيانها لا يبقى عبرها فالصلاة الاخرى حكمها حكم السورة فى عدم جواز اتيانها على وجه الوجوب فلا ينافى وجوب اتيانها لاحتمال الوجوب فنظير ما نحن فيه واما الثانى وهو مورد المعارضة فهو كما اذا علمنا اجمالا بحرمة شئ من بين اشياء ودلت على وجوب كل منها امارات نعلم اجمالا بحجية احدها فان مقتضى هذا وجوب الاتيان بالجميع ومقتضى ذلك ترك الجميع فافهم واما دعوى انه اذا ثبت وجوب العمل بكل ظن فى مقابل غير الاحتياط من الاصول وجب العمل به فى مقابل الاحتياط للاجماع المركب فقد عرفت شناعته فان قلت اذا عملنا فى مقابل الاحتياط بكل ظن يقتضى التكليف وعملنا فى مورد الاحتياط بالاحتياط لزم العسر والحرج اذ يجمع ح بين كل مظنون الوجوب وكل مشكوك الوجوب وكل موهوم الوجوب مع كونه مطابقا للاحتياط اللازم فاذا فرض لزوم العسر من مراعاة الاحتياط فيها معا فى الفقه تعين رفعه بعدم وجوب الاحتياط فى مقابل الظن فاذا فرضنا هذا الظن مجملا لزم العمل بكل ظن مما يقتضى الظن بالتكليف احتياطا واما الظنون المخالفة للاحتياط اللازم فيعمل بها فرارا عن لزوم العسر قلت دفع العسر يمكن بالعمل ببعضها نعم فيرجع الامر الى ان قاعدة الاشتغال لا ينفع ولا يثمر فى الظنون المخالفة للاحتياط لا مما عرفت انه لا يثبت وجوب التعدى اليها فضلا على التعميم فيها لان التعدى اليها كان للزوم العسر فافهم هذا كله على تقدير تقرير مقدمات دليل الانسداد على وجه يكشف عن حكم الشارع بوجوب العمل بالظن فى الجملة وقد عرفت ان التحقيق خلافه وان هذا التقرير غير ايضا ما ينبغى سلوكه على تقدير تماميته من وجوب الاعتبار المتيقن حقيقة او بالاضافة ثم ملاحظة مظنون الاعتبار بالتفصيل الذى تقدم فى الوجه الاول من المعممات الثلثة واما على تقدير تقريرها على وجه يوجب حكومة العقل بوجوب الاطاعة الظنية والفرار عن المخالفة الظنية وانه يقبح من

الشارع تعالى ارادة ازيد من ذلك ويقبح من المكلف الاكتفاء بما دون ذلك فالتعميم وعدمه لا يتصور بالنسبة الى الاسباب لاستقلال العقل الفرق بينها اذا كان المقصود الانكشاف الظنى بين الاسباب لاستقلال العقل بعدم الفرق فيها اذا كان المقصود الانكشاف الظنى بين الاسباب المحصلة له كما لا فرق فيها اذا كان المقصود الانكشاف الجزمى بين اسبابه انما يتصور من حيث مرتبة الظن ووجوب الاقتصار على الظن القوى الذى يرتفع معه عرفا بيان ذلك ان الثابت من مقدمتى بقاء التكليف وعدم التمكن من العلم التفصيلى هو وجوب الامتثال الاجمالى بالاحتياط فى اتيان كل ما يحتمل الوجوب وترك كل ما يحتمل الحرمة لكن المقدمة الثالثة النافية للاحتياط انما ابطلت وجوبه على وجه الموجبة الكلية بان يحتاط فى كل واقعة قابلة للاحتياط او يرجع الى الاصل كذلك ومن المعلوم ان بطلان الموجبة الكلية لا يستلزم صدق السالبة الكلية فلا يثبت من ذلك الا وجوب العمل بالظن على خلاف الاحتياط والاصول فى الجملة ثم ان العقل حاكم بان الظن القوى الاطمينانى اقرب الى العلم عند تعذره وانه اذا لم يمكن القطع باطاعة مراد الشارع وترك ما يكرهه وجب تحصيل ذلك بالظن الاقرب الى العلم وح فكل واقعة يقتضى الاحتياط الخاص بنفس المسئلة الاحتياط العام من جهة كونها احدى المسائل التى يقطع بتحقق التكليف فيها ان قام على خلاف مقتضى الاحتياط امارة ظنية توجب الاطمينان بمطابقة الواقع ترك الاحتياط واخذ بها وكل واقعة ليس فيها امارة كذلك نعمل فيها بالاحتياط سواء لم يوجد امارة اصلا كالوقايع المشكوكة او كانت ولم يبلغ مرتبة الاطمينان وكل واقعة لم يمكن فيها الاحتياط تعين التخيير فى الاول والعمل بالظن فى الثانى وان كان فى غاية الضعف لان الموافقة الظنية اولى من غيرها والمفروض عدم جواز اهمالها والاستحسان لانتقاضهما بالعلم الاجمالى فلم يبق من الاصول الا التخيير ومحله عدم رجحان احد الاحتمالين والا فيؤخذ بالراجح ونتيجة هذا هو الاحتياط فى المشكوكات والمظنونات بالظن الغير الاطمينانى ان امكن والا فبالاصول والعمل بالظن فى الوقايع المظنونة بالظن الاطمينانى فاذا عمل المكلف قطع بانه لم يترك القطع بالموافقة الغير الواجب على المكلف من جهة العسر الا الى الموافقة الاطمينانية فيكون مدار العمل على العلم بالبرائة والظن الاطمينانى بها واما مورد التخيير فالعمل فيه على الظن الموجود فى المسئلة وان كان ضعيفا فهو خارج عن الكلام لان العقل لا يحكم فيه بالاحتياط حتى يكون التنزل منه الى شئ آخر بل التخيير والعمل بالظن الموجود تنزل من العلم التفصيلى اليهما بلا واسطة وان شئت قلت ان العمل بالفقه فى موارد الانسداد على الظن الاطمينانى ومطلق الظن والتخيير كل فى مورد خاص وهذا هو الذى يحكم به العقل المستقل وقد سبق لذلك مثال فى الخارج وهو ما اذا علمنا بوجود شياه محرمة فى قطيع وكان اقسام القطيع بحسب احتمال كونها مصداقا للمحرمات خمسة قسم منها يظن كونها محرمة بالظن القوى الاطمينانى كان المحرم منحصر فيه وقسم منها يظن ذلك فيها بظن قريب من الشك والتحير وثالث يشك فى كونها محرمة وقسم منها فى مقابل الظن الاول وقسم منها موهوم هو مقابل الظن الثانى ثم فرضنا ان المشكوكات وهذا القسم من الموهومات مما يحتمل ان يكون واجب الارتكاب فح مقتضى الاحتياط وجوب اجتناب الجميع مما لا يحتمل الوجوب فاذا انتفى وجوب الاحتياط لاجل العسر واحتيج الى ارتكاب ما هو المحرم كان ارتكاب الموهوم فى مقابل الظن الاطمينانى اولى من الكل فيبنى على العمل بتجويز المشكوك الذى يحتمل الوجوب يعمل بمطلق الظن فى المظنون منه لكنك خبير بان هذا ليس من حجية مطلق الظن ولا الظن الاطمينانى فى شئ لان معنى حجيته ان يكون دليلا فى الفقه بحيث يرجع فى موارد وجوده اليه لا الى غيره وفى موارد الخلو عنه بمقتضى الاصل الذى يقتضيه والظن هنا ليس كذلك اذ العمل اما فى موارد وجوده فيما طابق منه الاحتياط فالعمل على الاحتياط لا عليه ولا بد على ذلك مقدمات الانسداد وفيما خالف الاحتياط لا يعول عليه الا بمقدار مخالفة الاحتياط لدفع العسر لا لاجل الظن ومن جهة اخرى لم يكن معتبرا من تلك الجهة كما لو دار الامر بين شرطية شئ وابا حتنه واستحبابه فالظن باستحبابه غير نافع لا بدليل مقدمات دليل الانسداد اذ يكفى عدم وجوب الاحتياط فى ذلك الشئ والاخذ بالظن ح عدم وجوبه لا فى اثبات استحبابه واما فى موارد عدمه وهو الشك فلا يجوز العمل الا بالاصل الكلى الحاصل من احتمال كونه الواقعة من موارد التكليف المعلومة اجمالا وان كان لا يقتضيه نفس المسئلة كما اذا شك فى حرمة عصير الزبيب او وجوب الاستقبال بالمحتضر بل العمل على هذا الوجه تبعيض فى الاحتياط وطرحه فى بعض الموارد دفعا للعسر ثم يعين العقل للطرح البعض الذى يكون وجود التكليف فيها احتمالا اضعف فى الغاية فان قلت ان العمل بالاحتياط فى المشكوكات منضما الى المظنونات يوجب العسر فضلا عن انضمام العمل فى الموهومات المقابلة للظن الغير القوى فيثبت وجوب العمل بمطلق الظن ووجوب الرجوع فى المشكوكات الى مقتضى الاصل ولا نعنى بمطلق الظن فى المعنى حجية الظن المطلق وان كان حقيقته تبعيضا فى الاحتياط الكلى لكنه لا يقدح ابدا فى عدم الفرق فى العمل قلت لا نسلم لزوم الحرج من مراعاة الاحتياط فى المظنونات بالظن الغير القوى فى نفى التكليف فضلا عن لزومه من الاحتياط فى المشكوكات فقط بعد الموهومات وذلك لان حصول الظن الاطمينانى فى غير بعض الاخبار وغيرها اما فى غيرها فلانه كثيرا ما يحصل الاطمينان من الشهرة والاجماع المنقول والاستقراء والاولوية واما الاخبار فلان الظن المبحوث عنه فى هذا المقام هو الظن بصدور المتن وهو يحصل غالبا من توثيق الراوى فى حصول الرواية وان لم يكن اماما او ثقة على الاطلاق فى ذهابا بتسامح فى غير الرواية بما لا يتسامح فيها واما احتمال الارسال فخلاف ظاهر كلام الراوى وهو داخل فى ظواهر الالفاظ فلا يعتبر فيها افادة الظن فضلا عن الاطمينان منه ولو فرض عدم حصول الظن بالصدور لاجل عدم الظن بالاسناد لم يقدح فى اعتباره لان الحجة التى يعتبر فيها افادة الظن الاطمينانى هو حجية صدق الراوى فى اخباره عمن روى عنه اما ان حدث به او اسقطه فهو امر لفظى لا يعتبر افادته للظن فيكون صدق الراوى عن غيره مظنونا اصلا لان النتيجة تابعة لاخس المقدمتين وبالجملة فدعوى كثرة الظنون الاطمينانية فى الاخبار وغيرها من

الامارات بحيث لا يحتاج الى ما دونها ولا يلزم من الرجوع في الموارد الخالية عنها الى الاصول وان كان هنا ظنون لا تبلغ مرتبة الاطمينان قريبة
جدا الا انه يحتاج الى مزيد تتبع في الروايات واحوال الرواة وفتاوى العلماء وكيف كان فلا ارى الظن الاطميناني الحاصل من الاخبار وغيرها من
الامارات اقل عددا من الاخبار المصححة بعدلين بل لعله اكثر ثم ان الظن الاطميناني من امارة او امارات اذا تعلق بحجية امارة ظنية كانت في حكم
الاطمينان وان لم تفد بناء على ما تقدم من عدم الفرق بين الظن بالحكم والظن بالواقع الا ان يدعى مدع قلتها بالنسبة الى نفسه لعدم الاطمينان
له غالبا من الامارات القوية وعدم ثبوت حجية امارة بها فيتضاعف حينئذ في حكم التعدي الى مطلق الظن واما العمل في المشكوك بما يقتضيه الاصل
في المورد فلم يثبت بل اللازم بقاؤه على الاحتياط نظرا الى كون المشكوكات من المحتملات التي يعلم اجمالا بتحقق التكليف فيها وجوبا او تحريما ولا
عسر في الاحتياط فيها نظرا الى قلة المشكوكات لان اغلب المسائل يحصل فيها الظن باحد الطرفين مع ان الفرق بين الاحتياط في جميعها والعمل بالاصول
الجارية في خصوص مواردها انما يظهر في الاصول المخالفة للاحتياط ولا ريب ان العسر لا يحدث بالاحتياط فيها خصوصا مع كون مقتضى الاحتياط في شبهة
التحريم الترك وهو غير موجب للعسر والحرج فلا يثبت المدعى من حجية الظن وكونه دليلا يجب ان يرجع في موارد عدمه الى الاصل بل يثبت عدم وجوب الاحتياط
في المظنونات والحاصل ان العمل بالظن من باب الاحتياط لا يخرج المشكوكات عن حكم الاحتياط الكلي الثابت بمقتضى العلم الاجمالي في الوقايع نعم لو ثبت
بحكم العقل ان الظن عند انسداد باب العلم مرجع في الاحكام الشرعية نفيا واثباتا كالعلم انقلب التكليف الى الظن وحكمنا بان الشارع لا يريد الا الامتثال الظني
فحيث لا ظن كما في المشكوكات فالمرجع الى الاصول الموجودة في خصوص المقام فيكون كما لو انفتح باب العلم او الظن الخاص فيصير لزوم العسر حكمة في عدم
ملاحظة الشارع العلم الاجمالي في الامتثال بعد تعذر المفصل لا علة حتى يدور الحكم مدارها ولكن الانصاف ان المقدمات المذكورة لا تنتج هذه
النتيجة كما يظهر لمن راجعها وتأملها نعم لو ثبت ان الاحتياط في المشكوكات يوجب العسر ثبت النتيجة المذكورة لكن عرفت فساد دعوى العسر
كدعوى ان العلم الاجمالي المقتضي للاحتياط الكلي انما هو في موارد الامارات دون المشكوكات فلا مقتضي فيها للعدول عما يقتضيه الاصول الجارية
في مواردها فان هذه الدعوى يكذبها ثبوت العلم الاجمالي بالتكليف لا تزاع قبل استقصاء الامارات بل قبل الاطلاع عليها وقد تقدم تضعيفه سابقا
فتم فيه فان دعواه للذكي كل البعد ثم ان نظير هذا الاشكال الوارد في المشكوكات من حيث الرجوع فيها بعد العمل بالظن الى الاصول العملية وارد
فيها من حيث الرجوع فيها بعد العمل بالظن الى الاصول اللفظية الجارية في ظواهر الكتاب والسنة المتواترة والاخبار المتيقن كونها ظنونا خاصة حتى صحيح
من عند ما دليل الانسداد اثبات عدم جواز العمل باكثر تلك الظواهر للعلم الاجمالي بمخالفة ظواهرها في كثير من الموارد فيصير مجملة لا تصلح
للاستدلال فاذا فرضنا رجوع الامر الى ترك الاحتياط في المظنونات وفي المشكوكات ايضا وجواز العمل بالظن المخالف للاحتياط وبالاصل
المخالف للاحتياط فما الذي اخرج تلك الظواهر عن الاجمال حتى يصح بها الاستدلال في المشكوكات اذ لم يثبت كون الظن حجة كالعلم حتى يكفي
في الرجوع الى الظواهر عدم الظن بالمخالفة مثلا اذا اردنا التمسك باوفوا بالعقود لاثبات صحة عقد تعلقت امارة كالشهرة او الاجماع المنقول
على فسادها قيل لا يجوز التمسك بعموم للعلم الاجمالي بخروج كثير من العقود عن هذا العموم لا نعلم تفصيلها ثم اذا ثبت وجوب العمل بالظن من حيث عدم امكان
الاحتياط في بعض الموارد وكون الاحتياط في جميع موارده مستلزما للحرج فاذا شك في صحة عقد لم يقم على حكمه امارة ظنية فقيل ان الواجب الرجوع
الى عموم الاية ولا يخفى ان اجمالها لا يرتفع بمجرد حكم العقل بعدم وجوب الاحتياط فيما ظن فيه بعدم التكليف ودفع هذا الاشكال السابق مختص في
ان يكون نتيجة دليل الانسداد حجية الظن كالعلم ليرتفع الاجمال من الظواهر لقيامه في كثير من مواردها مقام جابر لقطع العلم الاجمالي كما لو علم تفصيلا
بعض تلك الموارد بحيث لا يبقى علم اجمالا في الباقي او يدعى ان العلم الاجمالي الحاصل من تلك الظواهر انما هو بملاحظة موارد الامارات فلا ينفع
في المشكوكات سواء ثبت حجية الظن ام لا وانت خبير بان دعوى النتيجة على الوجه المذكور يكذبها مقدمات دليل الانسداد ودعوى اختصاص المعلوم
اجمالا من مخالفة الظواهر بموارد الامارات مضعفة بان هذا العلم حاصل بملاحظة الامارات وموارده وقد تقدم سابقا ان المعيار في دخول
طائفة من المحتملات في اطراف العلم الاجمالي لتراعى فيها حكمه وعدم دخوله هو تبديل طائفة من محتملات المعلوم لها دخل في العلم الاجمالي بهذه الطائفة
المشكوك دخولها فان حصل العلم الاجمالي كانت من اطرافه والا فلا وقد يدفع الاشكال بان يدعى قيام الاجماع بل الضرورة على الرجوع في
المشكوكات الى العمل بالاصول اللفظية ان كانت والى الاصول العملية وفيه ان هذا الاجماع مع ملاحظة الاصول في انفسها واما مع طرو العلم الاجمالي
بمخالفة في كثير من الموارد غاية الكثرة فالاجماع على سقوط العمل بالاصول لا على ثبوته ثم ان هذا العلم الاجمالي وان كان حاصلا لكل احد قبل تمييز
الادلة عن غيرها الا ان من تعين له الادلة وقام الدليل القطعي عنده على بعض الظنون يحل موردها وصار المعلوم بالاجمال عنده معلوما بالتفصيل
كما اذا نصب امارة طريقا لتعيين الحرام في القطيع الذي علم بحرمة كثير من شياهها فانه يعمل بمقتضى الامارة ثم يرجع في مورد فقدها الى اصالة
الحل لان المعلوم اجمالا صار معلوما بالتفصيل والحرام الزائد عليه غير معلوم التحقق في اول الامر واما من لم يقم عنده الدليل على امارة الا انه
ثبت له عدم وجوب الاحتياط والعمل بالامارات لا من حيث انها ادلة بل من حيث انها مخالفة للاحتياط وترك الاحتياط فيها موجب لاندفاع
العسر لا ذلك لدى العلم الاجمالي بهذا التحصيل بالنسبة الى المشكوكات فعلم مما ذكرنا ان مقدمات دليل الانسداد على تقرير الكشف وان كانت تنتج
الانتاج الا ان نتيجتها لا تفي بالمقصود من حجية الظن وجعله كالعلم او كالظن الخاص الا على تقدير الحكومة فالمستنتج منها وان كان عين المقصود الا ان

الاشكال والنظر بل المنع في استنتاج تلك النتيجة فان كنت تقدر على اثبات حجية قسم من الخبر لا يلزم من الاقتصار عليه محذور وكان احسن الاقوال
نقلا على تقرير الكشف ما ذكرناه من المسلك الثاني الاخير وعلى تقدير الحكومة ما بيناه هنا من الاقتصار في مقابل الاحتياط على الظن الاطميناني
بالحكم او بطريقية امارة دلت على الحكم وان لم تفد اطمينانا بل ولا ظنا بناء على ما عرفت من عدم الفرق بين الظن بالحكم والظن بالطريق واما انه لا
يمكن الاحتياط فالمتبع فيه بناء على ما تقدم في المقدمات من سقوط الاصول لاجل اعتبار العلم الاجمالي بمخالفة الواقع فيها هو مطلق الظن والا فالتخيير
الامر عدم دفع اليد عن الاحتياط في الدين مهما امكن الاهم الاطمينان اجلا ثم وعليك بمراجعة ما قدمنا من الامارات على حجية الاخبار عساك تظفر
فيها بامارات توجب الاطمينان بوجوب العمل بخبر الثقة عرفا اذا افاد الظن وان لم يفد الاطمينان بل لعلك تظفر فيها بخبر صحيح بعدلين مطابق لعمل
المشهور مفيد للاطمينان يدل على حجية المصحح بواحد عدل نظرا الى حجية قول الثقة المعدل وقد يظفر بخبر صحيح بمنزلة المعدل بعدلين حتى يكون المصحح بعدل
واحد متبعا بناء على دليل الانسداد بكلا تقريريه لان المفروض حصول الاطمينان من الخبر القائم على حجية قول الثقة المعدل المستلزم لحجية المصحح
بعدل واحد بناء على شمول دليل اعتبار خبر الثقة للمعدل بلا انه يقتضي بتقرير الحكومة وكون مثله متيقن الاعتبار من بين الامارات فيقتضيه
تقرير الكشف المقام الثالث انه اذا بني على تعميم الظن فان كان التعميم على تقرير الكشف بان يكون مقدمات الانسداد كاشفة عن حكم الشارع بوجوب
العمل بالظن في الجملة ثم تعميمه باحد المعممات المتقدمة فلا اشكال ايضا من جهة العلم بخروج القياس عن هذا العموم لعدم جريان المعمم فيه بعد وجود
الدليل على حرمة العمل فيكون التعميم بالنسبة الى ما عداه كما لا يخفى على من راجع المعممات المتقدمة واما على تقدير الحكومة بان يكون مقدمات الدليل موجبة
لحكومة العقل بقبح ارادة الشارع ما عدا الظن وقبح اكتفاء المكلف على ما دونه فيشكل توجيه خروج القياس وكيف يجامع حكم العقل بكون الظن كالعلم
مناطا للاطاعة والمعصية ويقبح عن الامر والمأمور التعدي عنه مع ذلك يحصل الظن او خصوص الاطمينان من القياس ولا يجوز الشارع العمل به فان
المنع عن العمل بما يقتضيه العقل من الظن او خصوص الاطمينان لو فرض ممكنا جرى في غير القياس فلا يكون العقل مستقلا اذ لعله نهى عن امارة مثل ما نهى
عن القياس بل وازيد واختفى علينا ولا دافع لهذا الاحتمال الا قبح ذلك على الشارع اذ احتمال صدور الممكن بالذات عن الحكيم لا يرتفع الا بقبحه
وهذا من افراد ما اشتهر من ان الدليل العقلي لا يقبل التخصيص ومنشأه لزوم التناقض ولا يندفع الا بكون الفرد الخارج عن الحكم خارجا عن
الموضوع وهو التخصص وعدم التناقض في تخصيص العمومات اللفظية انما هو لكون العموم صوريا فلا يلزم الا التناقض الصوري ثم ان الاشكال هنا
في مقامين احدهما في خروج مثل القياس وامثاله مما نقطع بعدم اعتباره الثاني في حكم الظن الذي قام على عدم اعتباره ظن آخر حيث ان الظن
المانع والممنوع متساويان في الدخول تحت دليل الانسداد ولا يجوز العمل بهما فهل يطرحان او يرجح المانع او الممنوع منه او يرجع الى الترجيح
بل اقوال اما المقام الاول فقد قيل في توجيهه امور الاول ما مال اليه او قال به بعض من منع حرمة العمل بالقياس في امثال زماننا وتوجيهه صح
منا ان الدليل على الحرمة ان كان هي الاخبار المتواترة معنى في الحرمة فلا ريب ان بعض تلك الاخبار في مقابلة معاصري الائمة صلوات الله عليهم من العامة
التاركين للثقلين حيث تركوا الثقل الاصغر الذي عنده علم الثقل الاكبر ورجعوا الى اجتهاداتهم وارائهم فقاسوا واستحسنوا فضلوا واضلوا
واليهم اشار النبي صلى الله عليه وآله وسلم في بيان من يأتي بعده من الاقوام فقال برهة يعملون بالقياس والامام صلوات الله عليه بما معناه ان قوما
تفلتت عنهم الاحاديث ان يحفظوها واعوزتهم النصوص ان يعوها فتمسكوا بارائهم الى اخر الرواية وبعض منها ما دل على الحرمة من حيث انه ظن لا يغني
من الحق شيئا وبعض منها ما دل على الحرمة من حيث استلزامه لابطال الدين ومحق السنة لاستلزامه الوقوع غالبا في خلاف الواقع وبعضها ما دل على الحرمة
ووجوب التوقف اذا لم يوجد ما عداه ولازمه الاختصاص بصورة التمكن من ازالة التوقف لاجل العمل بالرجوع الى ائمة الهدى او بصورة ما اذا كانت
المسئلة من غير العمليات او نحو ذلك لا يخفى ان شيئا من الاخبار الواردة على احد هذه الوجوه المتقدمة لا يدل على حرمة العمل بالقياس الكاشف
عن صدور الحكم عموما او خصوصا عن النبي او احد امنائه صلوات الله عليهم اجمعين مع عدم التمكن من تحصيل العلم به ولا الطريق الشرعي ودوران الامر
بين العمل بما يظن انه صدر منهم والعمل بما يظن ان خلافه صدر منهم كمقتضى الاصول المخالفة للقياس في موارده او الامارة المعارضة له وما ذكرنا واضح على
من راعى الانصاف وجانب الاعتساف فان كان الدليل هو الاجماع بل الضرورة عند علماء المذهب كما ادعي فنقول انه كذلك الا ان دعوى الاجماع
والضرورة على الحرمة في كل زمان ممنوعة الا ترى انه لو فرض والعياذ بالله انسداد باب الظن من الطرق التي سلكها عامة المكلفين او مكلف واحد باعتبار ما منع
لزمن البعد عن بلاد الاسلام فهل تقول انه يحرم عليه العمل بما يظن بواسطة القياس انه الحكم الشرعي المتداول بين المتشرعة وانه مخير بين العمل به والعمل
بما يقابله من الاحتمال الموهوم ثم تدعي الضرورة على ما ادعيته من الحرمة حاشاك ودعوى الفرق بين زماننا هذا وزمان انطماس جميع الامارات السمعية
ممنوعة لان المفروض ان الامارات السمعية الموجودة بايدينا لم تثبت كونها متقدمة في نظر الشارع على القياس لان تقدمها ان كان لخصوصية فيها فالمفروض
بعد انسداد باب الظن الخاص عدم ثبوت خصوصية فيها واحتمالها بل ظنها لا يجدي بل نفرض الكلام فيما اذا قطعنا بان الشارع لم ينصب تلك الامارات
بالخصوص وان كان لخصوصية في القياس اوجبت كونه دونها في المرتبة فليس الكلام الا في ذلك وكيف كان فدعوى الاجماع والضرورة في ذلك في
الجملة مسلمة واما كلية فلا وهذه الدعوى ليست باولى من دعوى السيد ضرورة المذهب على حرمة العمل باخبار الآحاد لكن الانصاف ان اطلاق بعض
الاخبار وجميع معاقد الاجماعات يوجب الظن المتاخم بالعلم بل العلم بانه ليس مما يركن اليه في الدين مع وجود الامارات السمعية فهو كما لم الدليل

في مسئلة الانسداد ومطالبها العمدة

على عدم حجية بل العمل بالقياس المفيد للظن في مقابل الخبر الصحيح كما هو لازم القول بدخول القياس في مطلق الظن المحكوم بحجيته ضرورة بطلان في
المذهب الثاني منع افادة القياس للظن خصوصا بعد ملاحظة ان الشارع جمع في الحكم بين ما بينها في غاية المخالفة وفرق بين ما يتخيل منه الموافقة وكفاك في
هذا عموما وخصوصا ما ورد من ان دين الله لا يصاب بالعقول وان السنة اذا قيست محق الدين وانه لا شيء ابعد عن عقول الرجال من دين الله وغير ذلك مما دل على غلبة
مخالفة الواقع في العمل بالقياس وخصوص رواية ابان بن تغلب الواردة في دية اصابع الرجل والمرأة الآتية وفيه ان منع حصول الظن من القياس في بعض الاحيان
مكابرة مع الوجدان واما كثرة تفريق الشارع بين المؤتلفات وتأليفه بين المختلفات فلا يؤثر في منع الظن لان هذه الموارد بالنسبة الى موارد الجمع
بين المؤتلفات اقل قليل نعم الانصاف ان ما ذكر من تتبع الاخبار في احوال القياس يوهن قوي يوجب غالبا ارتفاع الظن الحاصل منه في بادي النظر اما
منعه عن افادة الظن مطلقا فلا كيف وقد يحصل من القياس القطع وهو المسمى عندهم بتنقيح المناط القطعي وايضا فالاولوية الاعتبارية من اقسام القياس
المعلوم افادتها للظن ولا ريب ان منشأ الظن فيها هو استنباط المناط ظنا واما الكتاب في الفرع فلا مدخل له في حصول الظن الثالث ان باب العلم في
مورد القياس ومثله مفتوح للعلم بان الشارع ارجعنا في هذه الموارد الى الاصول اللفظية او العملية فلا يقتضي دليل الانسداد اعتبار ظن القياس في
موارده وفيه ان هذا العلم انما حصل من جهة النهي عن القياس ولا كلام في وجوب الامتناع عنه بعد منع الشارع انما الكلام في توجيه صحة نهي الشارع
العمل ان مع ... فان امكن منع الشارع عن العمل بالقياس امكن ذلك في امارة اخرى فلا يستقل العقل بوجوب العمل بالظن وقبح الاكتفاء
بغيره من المكلف ثم قد تقدم انه لولا ثبوت القبح في التكليف بالخلاف لم يستقل بتعين العمل بالظن اذ لا مانع عقلا عن وقوع الفعل الممكن ذاتا من الحكيم
الا القبح والحاصل ان الانفتاح المدعى ان كان مع قطع النظر عن منع الشارع فهو خلاف المفروض وان كان بملاحظة منع الشارع فالاشكال في صحة
المنع وعدمه مع استقلال العقل بوجوب العمل بالظن فالكلام هنا في توجيه المنع لا في تحققه الرابع ان مقدمات دليل الانسداد اقتضت انسداد باب العلم مع
العلم ببقاء التكليف انما توجب جواز العمل بما يفيد الظن في نفسه مع قطع النظر عما يفيد ظنا اقوى وبالجملة هي تدل على حجية الادلة الظنية دون مطلق
الظن النفس الامري والادلة مرتبة بل بالاستثناء اذ لا يقبح ان يقال انه يجوز العمل بكل ما يفيد الظن بنفسه ويدل على مراد الشارع ظنا الا الدليل الفلاني وبعد تخرج
ما يخرج عن ذلك يكون باقي الادلة المفيدة للظن حجة معتبرة فاذا تعارضت تلك الادلة لزم الاخذ بما هو الاقوى وترك ما هو الاضعف فالمعتبر هو الظن بالواقع
ويكون منشأ الاقوى ظنا والاضعف فيما فوقه بالظن ويترك غيره انتهى اقول كان غرضه بعد فرض حصول الاصول ... وعدم وجوب العمل بالاحتياط
ان انسداد باب العلم في الوقايع مع بقاء التكليف فيها يوجب عقلا الرجوع الى طائفة من الامارات الظنية وهذه القضية يمكن ان تكون مهملة وتكون
القياس خارجا عن حكمها الا ان يكون العقل يحكم بعمومها فيخرج الشارع القياس لان هذا عين ما فر منه من الاشكال واذا علم بخروج القياس
عن هذا الحكم فلا بد من اعمال الباقي في موارده فاذا وجد في مورد اصل وامارة والمفروض ان الاصل لا يفيد الظن في مقابل الامارة وجب الاخذ بها
ولذا لو خلا المورد عن الامارة اخذ بالاصل لا لانه يوجب الظن ومقتضاه وبهذا التقرير يجوز منع الشارع عن القياس بخلاف ما لو قررنا دليل الانسداد
على وجه يقتضي الرجوع في كل مسئلة الى الظن الموجود فيها فان هذه القضية لا تقبل الاهمال ولا التخصيص اذ ليس في كل مسئلة الا ظن واحد وهذا معنى
قولهم في مقام اخراج القياس مستثنى من الادلة الظنية لا ان الظن القياسي مستثنى من مطلق الظن والمراد بالاستثناء هذا الاخراج ... بل لا
لا دخل له للعقل والاولى ... بالنسبة الى المهملة هذا غاية ما يخطر بالبال في كشف مراده وفيه ان نتيجة المقدمات المذكورة لا تتغير بتقريرها على وجه دون
وجه فان مرجع ما ذكر من الحكم بوجوب الرجوع الى الامارات الظنية في الجملة الى العمل بالظن في الجملة اذ ليس لذات الامارة مدخلية في الحجية في لحاظ
العقل والمناط هو وصف الظن سواء اعتبر مطلقا او على وجه الاهمال وقد تقدم ان النتيجة على تقرير الحكومة ليست مهملة بل هي معينة للظن الاطمئناني مع الكفاية
ومع عدمها فمطلق الظن وعلى كلا التقديرين لا على وجه لاخراج القياس اما على تقرير الكشف فهي مهملة لا يشكل معها خروج القياس اذ القياس مبني
على هذا الاهمال وهو النتيجة كما عرفت الخامس ان دليل الانسداد انما يثبت حجية الظن الذي لم يقم على عدم حجيته دليل فخروج القياس على وجه التخصص دون
التخصيص توضيح ذلك ان العقل انما يحكم باعتبار الظن وعدم الاعتبار بالاحتمال الموهوم في مقام الامتثال لان البراءة الظنية تقوم مقام العلمية
اذا تعذر تحصيل ... بواسطة منع الشارع القطع بعدم البراءة بالعمل بالقياس فلا يبقى براءة ظنية حتى يحكم العقل بوجوبها واستوضح ذلك من حكم العقل
بحرمة العمل بالظن وطرح الاحتمال الموهوم عند انفتاح باب العلم في المسئلة كما تقدم في تقرير اصالة حرمة العمل بالظن فاذا فرض قيام الدليل من الشارع
على اعتبار الظن ووجوب العمل به فان هذا لا يكون تخصيصا في حكم العقل بحرمة العمل بالظن لان حرمة العمل بالظن مع التمكن انما هو لقبح الاكتفاء
بما دون الامتثال العلمي مع التمكن من العلمي فاذا فرض الدليل على اعتبار الظن ووجوب العمل به صار الامتثال في العمل بمؤداه علميا
فلا يشمله حكم العقل بقبح الاكتفاء بما دون الامتثال العلمي فما نحن فيه على العكس من ذلك وفيه انك قد عرفت عند التكلم في مذهب ابن قبة ان
التعبد بالظن مع التمكن من العلم على وجهين احدهما على وجه الطريقية بحيث لا يلاحظ الشارع في امره عدا كون الظن انكشافا ظنيا للواقع بحيث
لا يترتب على العمل به عدا مصلحة الواقع على تقدير المطابقة والثاني على وجه يكون في سلوكه مصلحة يتدارك بها مصلحة الواقع الفائتة على
تقدير مخالفة الظن للواقع وقد عرفت ان الامر بالعمل بالظن مع التمكن من العلم على الوجه الاول قبيح جدا لانه مخالف لحكم العقل بعدم الاكتفاء في
الوصول الى الواقع بسلوك طريق ظني يحتمل الافضاء الى خلاف الواقع نعم انما يصح التعبد على الوجه الثاني فنقول ان الامر فيما نحن فيه كذلك فانه بعدما

حكم

والجواب عن خروج القياس

حكم العقل بالتخيير في الامتثال عند فقد العلم في سلوك الطريق الظني فنهي الشارع عن العمل ببعض الظنون ان كان على وجه الطريقية بان نهى
عند فقد العلم عن سلوك هذا الطريق من حيث انه ظن يحتمل فيه الخطأ فهو قبيح لانه تعريض لفوات الواقع فينتقض به الغرض كما كان يلزم ذلك من الامر
بسلوكه على وجه الطريقية عند التمكن من العلم لان حال الظن عند الانسداد من حيث الطريقية حال العلم مع الانفتاح لا يجوز النهي عنه من هذه الحيثية
في الاول كما لا يجوز الامر به في الثاني فالنهي عنه وان كان مخرجا للعمل عن ظن البراءة الى القطع بعدمها الا ان الكلام في جواز هذا النهي لما عرفت
من انه قبيح وان كان على وجه يكشف النهي عن وجود مفسدة في العمل بهذا الظن يغلب على مفسدة مخالفة الواقع اللازمة عند طرحه فهذا وان كان
جائزا حسنا نظير الامر به على هذا الوجه مع الانفتاح فهذا يرجع الى ما سنذكره في الوجه السادس وحاصله ان النهي يكشف عن وجود مفسدة غالبة
على المصلحة الواقعية المدركة على تقدير العمل به فالنهي عن الظنون الخاصة في مقابل حكم العقل بوجوب العمل بالظن مع الانسداد نظير الامر
بالظنون الخاصة في مقابل حكم العقل بحرمة العمل بالظن مع الانفتاح فان قلت اذا بني على ذلك فكل ظن من الظنون يحتمل ان يكون في العمل به مفسدة
كذلك قلت نعم ولكن احتمال المفسدة لا يقدح في حكم العقل بوجوب سلوك طريق يظن معه بالبراءة عند الانسداد كما ان احتمال وجود المصلحة المتداركة
لمصلحة الواقع في ظن لا يقدح في حكم العقل بحرمة العمل بالظن مع الانفتاح ثم قد تقدم في اخر مقدمات الانسداد ان العقل مستقل بوجوب العمل
بالظن مع انسداد باب العلم ولا اعتبار باحتمال كون شيء اخر هو المتعبد به غير الظن اذ لا يحصل من العمل به الا الشك في البراءة او توهمها
ولا يجوز العدول عن البراءة الظنية اليهما وهذا الوجه وان كان حسنا وقد اخترناه سابقا الا ان ظاهر اكثر الاخبار الناهية عن القياس انه لا مفسدة
فيه الا الوقوع في خلاف الواقع وان كان بعضها ساكتا عن ذلك وبعضها ظاهرا في ثبوت المفسدة الذاتية لان دلالة الاكثر اظهر فيحكم على
غيرها كما يظهر لمن لاحظ الجميع فالنهي راجع الى سلوكه من باب الطريقية وقد عرفت الاشكال في النهي على هذا الوجه الا ان يقال ان النواهي اللفظية
عن العمل بالقياس من حيث الطريقية لا بد من حملها في مقابل العقل المستقل على صورة انفتاح باب العلم بالرجوع الى الائمة صلوات الله عليهم واما الادلة
القطعية منها كالاجماع المنعقد على حرمة العمل به حتى مع الانسداد فلا وجه له غير المفسدة الذاتية كما انه اذا قام دليل على حجية ظن مع التمكن من العلم
نحمله على وجود المصلحة المتداركة لمخالفة الواقع لان حمله على العمل من حيث الطريقية مخالف لحكم العقل بقبح الاكتفاء بغير العلم مع تيسره الوجه السابع
هو ان خصوصية القياس من بين سائر الامارات هي غلبة مخالفتها للواقع كما يشهد به قوله ع ان السنة اذا قيست محق الدين وقوله كان ما يفسده
اكثر مما يصلحه وقوله ليس شيء ابعد عن عقول الرجال من دين الله وغير ذلك وهذا المعنى لما خفي على العقل الحاكم بوجوب سلوك الطرق الظنية
عند فقد العلم فهو انما يحكم بها لادراك اكثر الواقعيات المجهولة بها فاذا كشف الشارع عن حال القياس وتبين عند العقل حال القياس فيحكم حكما
اجماليا على عدم جواز الركون اليه نعم اذا حصل الظن منه في خصوص مورد لا يحكم بترجيح غيره عليه في مقام البراءة عن الواقع لكن يصح للشارع المنع عنه
تعبدا بحيث يظهر منه اني ما اريد الواقعيات التي تضمنها فان الظن ليس كالعلم في عدم جواز تكليف الشخص بتركه والاخذ بغيره وح فالحسن لنهي الشارع
عن سلوكه على وجه الطريقية كونه في علم الشارع مؤديا في الغالب الى مخالفة الواقع والحاصل ان قبح النهي عن العمل بالقياس على جهة الطريقية اما ان
يكون لغلبة الوقوع في خلاف الواقع مع طرحه فينافي الغرض واما ان يكون لاجل قبح ذلك في نظر الظان حيث ان مقتضى القياس اقرب في نظره الى الواقع
فالنهي عنه نقض لغرضه في نظر الظان اما الوجه الاول فهو مفقود في المقام لان المفروض غلبة مخالفته للواقع واما الوجه الثاني فهو غير قبيح بعد امكان
حمل الظان النهي في ذلك المورد الشخصي على عدم ارادة الواقع منه في هذه المسئلة ولو لاجل اطراد الحكم الا ترى انه يصح ان يقول الشارع للوسواسي
القاطع بنجاسة ثوبه ما اريد منك الصلوة بطهارة الثوب وان كان ثوبك في الواقع نجسا حسما لمادة وسواسه ونظيره ان الوالد اذا اقام ولده
الصغير في دكانه في مكانه وعلم انه يبيع اجناسه بحسب ظنونه القاصرة صح له منعه عن العمل بظنه ويكون منعه في الواقع لاجل عدم الخسارة في البيع ويكون
هذا النهي في نظر الصبي الظان بوجود النفع في المعاملة الشخصية اقداما وحضا بالخسارة وترك العمل بما يظنه نفعا لئلا يقع في الخسارة في مقامات
اخر فان حصول الظن الشخصي بالنفع في بعض الموارد لا ينافي علمه بان العمل بالظن القياسي منه ومن غيره في هذا المورد وفي غيره يوجب الوقوع
غالبا في مخالفة الواقع ولذا علمنا ذلك من الاخبار المتواترة معنى مع حصول الظن الشخصي في الموارد منها الا انه كل مورد حصل الظن نقول بحسب
ظننا انه ليس من موارد التخلف فحمل عموم نهي الشارع الشامل لهذا المورد على رفع الشارع يده عن الواقع واغماضه عن الواقع في موارد مطابقة
القياس لئلا يقع في مفسدة تخلفه عن الواقع في اكثر الموارد هذه جملة ما حضرني من نفسي ومن غيري في دفع الاشكال وعليك بالتأمل في هذا
المجال والله العالم بحقيقة الحال المقام الثاني فيما اذا قام ظن من افراد مطلق الظن على حرمة العمل ببعضها بالخصوص لا على عدم الدليل على اعتباره
فيخرج مثل الشهرة القائمة على عدم حجية الشهرة لان مرجعها الى انعقاد الشهرة على عدم الدليل على حجية الشهرة وبقائها تحت الاصل وفي وجوب العمل
بالظن الممنوع او المانع او الاقوى منهما او التساقط وجوه بل اقوال ذهب بعض مشايخنا الى الاول بناء منه على ما عرفت سابقا من بناء غير واحد
منهم الى ان دليل الانسداد لا يثبت اعتبار الظن في المسائل الاصولية التي منها مسئلة حجية الممنوع ولازم بعض المعاصرين الثاني بناء على ما عرفت منه
من ان اللازم بعد الانسداد تحصيل الظن بالطريق فلا عبرة بالظن بالواقع ما لم يقم على اعتباره ظن وقد عرفت ضعف كلا البنائين وان نتيجة مقدمات
الانسداد هو الظن بسقوط التكاليف الواقعية في نظر الشارع الحاصل بموافقة نفس الواقع وبموافقة طريق حكم الشارع به عن الواقع نعم بعض من وافقنا

واما او مثلا في عدم الفرق في النتيجة بين الظن بالواقع والظن بالطريق فيما اختاره في المقام من وجوب طرح الظن الممنوع نظرا الى ان مفاد دليل الانسداد كما عرفت في الوجه الخامس من وجوه دفع اشكال خروج القياس هو اعتبار كل ظن لم يقم على عدم اعتباره دليل معتبر والظن الممنوع مما قام على عدم اعتباره دليل معتبر وهو الظن الواحد فانه معتبر حيث لم يقم دليل على المنع منه لان الظن الممنوع لم يدل على حرمة الاخذ بالظن المانع غاية الامر ان الاخذ به منافيا للاخذ بالممنوع لانه يدل على وجوب طرحه بخلاف الظن المانع فانه يدل على وجوب طرح الظن الممنوع فخروج الممنوع من باب التخصص لا التخصيص فلا يرد ان دخول احد المتنافيين تحت العام لا يصلح دليلا لخروج الاخر مع تساويهما في قابلية الدخول من حيث الفردية ونظيرها ما نحن فيه ما لو فرض في الاستصحاب من مثل استصحاب طهارة الماء المغسول به الثوب النجس دليل حاكم على استصحاب نجاسة الثوب فان كلا من طهارة الماء ونجاسة الثوب مع قطع النظر عن حكم الشارع بالاستصحاب متيقنة في السابق ومشكوكة في اللاحق وحكم الشارع بابقاء كل متيقن في السابق مشكوك في اللاحق وحكم الشارع بابقاء كل متيقن مشكوك في اللاحق متساويا بالنسبة اليهما الا انه لما كان دخول يقين الطهارة في عموم الحكم بعدم النقض والحكم عليه بالبقاء يكون دليلا على زوال نجاسة الثوب المتيقنة سابقا فيخرج عن المشكوك لاحقا بخلاف دخول يقين النجاسة والحكم عليها بالبقاء فانه لا يصلح دليلا لانه على طرو النجاسة للماء المغسول به قبل الغسل الا ان كان مانعا لبقائه على الطهارة وفعليته لانه لا يتم فيما اذا كان الظن المانع والممنوع من جنس امارة واحدة كان يقوم الشهرة مثلا على عدم حجية الشهرة فان العام بعض افراد الامارة وهي الشهرة في المسألة الاصولية دون البعض الاخر وهي الشهرة في المسألة الفرعية كما ترى ثانيا ان الظن المانع انما يكون على فرض اعتباره دليلا على عدم اعتبار الممنوع لان الامتثال بالممنوع مقطوع العدم كما تقرر في توجيه الوجه الخامس من وجوه دفع اشكال خروج القياس وهذا المعنى موجود في الظن الممنوع مثلا اذا فرض صيرورة الاولوية مقطوعة الاعتبار بمقتضى دخولها تحت دليل الانسداد لم يعقل بقاء الشهرة المانعة عنها على افادة الظن بالممنوع دعوى ان بقاء الظن من الشهرة بعدم اعتبار الاولوية دليل على عدم حصول القطع من دليل الانسداد بحجية الاولوية والا لارتفع الظن بعدم حجيتها فيكشف ذلك عن دخول الظن المانع تحت دليل الانسداد معارضة بان الاخذ بنفس القطع بعد تحقق الامتثال بسلوك الطريق الممنوع فلو كان ظن المانع داخلا لحصل القطع لذلك فحل ذلك ان الظن بعدم اعتبار الممنوع انما هو مع قطع النظر عن ملاحظة دليل الانسداد والا فلم يبق الظن بعدم اعتبار الممنوع انما هو مع قطع النظر عن ملاحظة دليل الانسداد والا فلم يبق الظن فبعد ملاحظته ثم ان الدليل العقلي والامارة القطعية بتقييد القطع بثبوت الحكم بالنسبة الى جميع افراد موضوعه فاذا شك في دخول فرد بين فاما ان يكشف عن فساد ذلك الدليل واما ان يجعل وجهما لعدم حصول القطع من ذلك الدليل العقلي بشيء منهما واما ان يحصل القطع بدخول احدهما فيقطع بخروج الاخر فلا معنى للتردد بينهما ويكون احدهما على الاخر فما مثلنا به للمقام من استصحاب طهارة الماء واستصحاب نجاسة الثوب به الاوجه لان مرجع تقديم الاستصحاب الاول الى تقديم التخصص على التخصيص ويكون لحكمه دليلا رافعا لليقين السابق بخلاف ما لو قدم العمل بالاول تخصيص والثاني تخصيص من غير مرجح كما تقرر في مسألة تعارض الاستصحابين ووجوب العمل بالعام تعبدا الى ان يحصل الدليل على التخصيص الا ان يقال ان القطع بحجية المانع عين القطع بعدم حجية الممنوع لان معنى حجية كل شيء وجوب الاخذ بمؤداه لكن القطع بحجية الممنوع الذي هو نقيض مؤدى المانع مستلزما للقطع بعدم حجية المانع فدخول المانع لا يستلزم خروج الممنوع وانما هو عين خروجه فلا ترجيح لا تخصيص بخلاف دخول الممنوع فانه يترتب عليه خروج المانع فيصير ترجيحا من غير مرجح فافهم فالاولى ان يقول ان الظن بعدم حجية الامارة الممنوعة لا يجوز كما عرفت سابقا في الوجه السادس ان يكون من باب الطريقية بل لا بد ان يكون من جهة اشتمال الظن الممنوع على مفسدة غالبة على مصلحة ادراك الواقع فاذا ظن بعدم اعتبار الظن فقد ظن بادراك الواقع لكن مع الظن بترتب مفسدة غالبة فقد دار الامر بين المصلحة المظنونة والمفسدة المظنونة فلا بد من الرجوع الى الاقوى فاذا ظن بالشهرة نهي الشارع من العمل بالاولوية فلاحظ مرتبة هذا الظن فكل الاولوية في المسألة كان اقوى مرتبة من ظن الظن الحاصل من الشهرة اخذ به كل الاولوية كان اضعف منه وجب طرحه اذا لم يتحقق الترجيح بالقوة حكم بالاحتياط اللازم في المسألة والا لتعين العمل به لعدم التفاضل الامر الثالث انه لا فرق في نتيجة مقدمات دليل الانسداد بين الظن الحاصل ولا من الامارة بالحكم الفرعي الكلي كالشهرة او نقل الاجماع على حكم وبين الحاصل به من امارات متعلقة بالفاظ الدليل كان يحصل الظن من قول تميم فقيه او صعيدا المجوز للتيمم بالحجر مع وجود التراب الخالص بسبب نقل جماعة من اهل اللغة ان الصعيد هو مطلق وجه الارض ثم الظن المتعلق بالالفاظ على قسمين ذكرناهما في بحث حجية الظواهر احدهما ما يتعلق بتشخيص الظواهر مثل الظن من الشهرة بثبوت الحقايق الشرعية وبان الامر في الوجوب لاجل الوضع وان الامر عقيب الحظر ظاهر في الاباحة الخاصة او في مجرد رفع الحظر وهكذا والثاني ما يتعلق بتشخيص ارادة الظواهر وعدمها كان يحصل الظن بارادة المعنى المجازي او احد معاني المشترك لاجل تفسير الراوي مثلا او من جهة كون مذهبه خلاف الظاهر الرواية وحاصل القسم الثاني الغير الخاصة المتعلقة بتشخيص الظواهر او المرادات والظاهر حجيتها عند كل قائل بحجية مطلق الظن لاجل الانسداد ولا يحتاج اثبات ذلك الى اعمال دليل الانسداد في نفس ظنون المتعلقة بالالفاظ بان يقال ان العلم فيها قليل فلو بني الامر على اجراء الاصل لزم كذا وكذا بل لو انفتح باب العلم في جميع الالفاظ الا في واحد وجب العمل بالظن الحاصل بالحكم الفرعي من تلك الامارة المتعلقة بمعاني الالفاظ عند انسداد باب العلم في الاحكام وهل يعمل بذلك الظن في سائر الثمرات المترتبة على تعيين معنى اللفظ في غير مقام تعيين الحكم الشرعي الكلي كالوصايا والاقارير والنذور فيه اشكال واقوى العدم لان مرجع العمل بالظن فيها الى العمل بالظن في الموضوعات الخارجية المترتبة عليها الاحكام الجزئية الغير المحتاجة الى بيان الشارع حتى يدخل

فيما انسد فيه باب العلم يجب عدم اعتبار الظن فيها نعم من جملة الظنون المتعلقة بالالفاظ من الظنون الخاصة مطلق الاعتبار في الاحكام والموضوعات وقد يضعف هذا القول عند الكلام في الظنون الخاصة وكذا لا فرق بين الظن الحاصل بالحكم الفرعي الكلي من نفس الامارة او عن امارة متعلقة بالالفاظ وبين الحاصل بالحكم الفرعي الكلي من الامارة المتعلقة بالموضوع الخارجي ككون الراوي عادلا او مؤمنا حال الرواية وكون زرارة هو ابن اعين لا ابن لطيفة وكون علي بن الحكم هو الكوفي بقرينة رواية احمد بن محمد عنه فان جميع ذلك ان كان ظنه بالموضوع الخارجي الا انه كان منشأ للظن بالحكم الفرعي الكلي الذي انسد فيه باب العلم عمل به من هذه الجهة وان لم يعمل به من سائر الجهات المتعلقة بعدالة ذلك الرجل او بتشخيصه عند اطلاق اسمه المشترك ومن هنا تبين ان الظنون الرجالية معتبرة بقول مطلق عند من قال بمطلق الظن في الاحكام ولا يحتاج الى تعيين ان اعتبار اقوال اهل الرجال من جهة دخولها في الشهادة او في الرواية ولا يقتصر على اقوال اهل الخبرة بل يقتصر على تصحيح الغير للسند وان كان من العلماء اذا افاد قوله الظن بصدق الخبر المستلزم للظن بالحكم الفرعي الكلي وملخص هذا الامر الثالث ان كل ظن تولد منه الظن بالحكم الفرعي الكلي وملخص هذا الامر الثالث ان كل ظن تولد منه الظن بالحكم الفرعي الكلي فهو حجة من هذه الجهة سواء كان الحكم الفرعي واقعيا او كان ظاهريا كالظن بحجية الاستصحاب تعبدا او بحجية الامارة الغير المفيدة للظن الفعلي بالحكم وسواء تعلق الظن اولا بالمطالب العلمية وغيرها او بالامور الخارجية من غير استثناء في سبب هذا الظن ووجهه واضح فان مقتضى النتيجة هو لزوم الامتثال الظني وترجيح الراجح على المرجوح في العمل حتى انه لو قلنا بخصوصية في بعض الامارات بناء على عدم التعميم نتيجة دليل الانسداد لم يكن فرق بين ما تعلق تلك الامارة بنفس الحكم او بما يتولد منه الظن بالحكم ولا اشكال في ذلك اصلا الا ان يغفل غافل عن مقتضى دليل الانسداد فيدعي الاختصاص بالبعض دون البعض من حيث لا يشعر وربما يتخيل بعض ان العمل بالظنون المطلقة في الرجال غير مختص بمن يعمل بمطلق الظن في الاحكام بل المقتصر على الظنون الخاصة في الاحكام ايضا عامل بالظن المطلق في الرجال وفيه نظر يظهر للمتتبع لعمل العلماء في الرجال فانه يحصل القطع بعد تتبعها بنائهم على العمل بكل امارة نعم لو كان الخبر المظنون الصدق مطلقا او بالظن الاطمينانى من الظنون الخاصة لقيام الاخبار او الاجماع عليه لزم القائل به العمل بمطلق الظن او الاطمينانى في الرجال كالقائل بالظن المطلق في الاحكام ثم انه قد ظهر مما ذكرنا ان الظن في المسائل الاصولية العملية حجة بالنسبة الى ما يتولد منه من الظن بالحكم الفرعي الواقعي او الظاهري وربما منع منه غير واحد من مشايخنا وما استند اليهم او يصح الاستناد اليه للمنع امران احدهما اصالة الحرمة وعدم شمول دليل الانسداد لان دليل الانسداد اما ان يجري في خصوص المسائل الاصولية كما يجري في خصوص الفروع واما ان يقرر دليل الانسداد بالنسبة الى جميع الاحكام الشرعية فيثبت حجية الظن في الجميع ويندرج فيها المسائل الاصولية واما ان يجري في خصوص المسائل الفرعية فيثبت به اعتبار الظن في خصوص الفروع لكن الظن بالمسألة الاصولية يستلزم الظن بالمسألة الفرعية التي يبتني عليها وهذه الوجوه بين ما لا يصح وما لا يجدي اما الاول فهو غير صحيح لان المسائل الاصولية التي ينسد فيها باب العلم ليست في انفسها من الكثرة بحيث يستلزم من اجراء الاصول فيها محذور وكان لازم من اجراء الاصول في المسائل الفرعية التي انسد فيها باب العلم لان ما كان من المسائل الاصولية يبحث فيها عن كون شيء حجة كمسألة حجية الشهرة ونقل الاجماع واخبار الاحاد او عن كونه مرجحا فقد انفتح فيها باب العلم وعلم الحجة منها من غير الحجة والمرجح منها من غيره باثبات الحجية الظن في المسائل الفرعية اذ باثبات ذلك المطلب حصل الادلة العقلية على ان ما كان من الامارات الداخلة في نتيجة دليل الانسداد فهو حجة وغير ذلك من معرفة المرجح فانا قد علمنا بدليل الانسداد ان كلا من المتعارضين اذا اعتضد بما يوجب قوته على غيره من جهة من الجهات فهو راجح على صاحبه مقدم عليه في العمل وما كان منها يبحث فيها عن الموضوعات الاستنباطية وهي الفاظ الكتاب والسنة من حيث استنباط الاحكام عنها كمسائل الامر والنهي واخواتهما من المطلق والمقيد والعام والخاص والمجمل والمبين الى غير ذلك فقد علم حجية الظن فيها من حيث استلزام الظن بها الظن بالحكم الشرعي الواقعي لما فرض من ان مقتضى دليل الانسداد في الفروع حجية الظن الحاصل بها من الامارة ابتداء والظن المتولد عن امارة موجودة في مسألة لفظية ويلحق بها بعض المسائل العقلية مثل وجوب المقدمة وحرمة الضد وامتناع اجتماع الامر والنهي والامر مع العلم بانتفاء الشرط ونحو ذلك مما يستلزم الظن به الظن بالحكم الفرعي فانه يكتفى في حجية الظن فيها باجراء دليل الانسداد في خصوص الفروع ولا يحتاج الى اجرائه في الاصول وبالجملة فبعض المسائل الاصولية يعلم بدليل الانسداد وبعضها اثبات حجية الظن فيها معلومة بدليل الانسداد في الفروع والباقي منها الذي يحتاج في اثبات حجية الظن فيها الى اجراء دليل الانسداد في خصوص الاصول ليس في الكثرة بحيث يلزم من العمل بالاصول وطرح الظن الموجود فيها محذور وان كان في انفسها كثيرة مثل المسائل الباحثة عن حجية بعض الامارات كخبر الواحد ونقل الاجماع لا بشرط الظن الشخصي كالمسائل الباحثة عن شروط اخبار الاحاد على القول بها مثل المسائل الباحثة عن بعض المرجحات التعبدية ونحو ذلك فان هذه المسائل ليست معلومة باجراء دليل الانسداد في خصوص الفروع لكن هذه المسائل ليست في الكثرة بحيث يلزم الحرج مع حصول الظن باحد طرفي المسألة الى الاصول وطرح ذلك الظن لزم محذور وكان لازما في الفروع واما الثاني فهو اجراء دليل الانسداد في مطلق الاحكام الشرعية فرعية كانت او اصلية فهو غير مجد لان النتيجة وهو العمل بالظن لا يثبت عمومه من حيث موارد الظن الا بالاجماع المركب او الترجيح بلا مرجح بان يقال ان العمل بالظن في الطهارات دون الديات مثلا ترجيح بلا مرجح ومخالف للاجماع وهذا الوجه المتقدم في التعميم والتسوية بين المسائل الفرعية والمسائل الاصولية اما فقد الاجماع فواضح لان قبل على عدم اعتبار الظن في الاصول واما وجود المرجح فلان الاهتمام بالمطالب الاصولية اكثر لابتناء الفروع عليها وكلما كانت المسألة مهمة كان الاهتمام

فيها أكثر والتحفظ عن الخطأ فيها آكد ولذا يعبرون في مقام المنع من ذلك بقولهم إن إثبات مثل هذا الأصل بهذا مشكل أو إنه إثبات أصل
بخبر ونحو ذلك وأما الثالث وهو اختصاص مقدمات الانسداد ونتيجتها بالمسائل الفرعية إلا أن الظن بالمسألة الفرعية قد يتولد من الظن في المسألة
الأصولية فالمسألة الأصولية بمنزلة المسائل اللغوية يعتبر الظن فيها من حيث كونه منشأ للظن بالحكم الفرعي الواقعي كما إنه أخذ عن الموضوعات المستنبطة
والمسائل العقلية مثل وجوب المقدمة وامتناع اجتماع الأمر والنهي فقد اعترفنا بحجية الظن فيها وأما ما لا يتعلق بذلك ويكون آخذاً عن أحوال
الدليل من حيث الاعتبار في نفسه وعند المعارضة وهي التي منعنا عن حجية الظن فيها فليس يتولد من الظن فيها الظن بالحكم الفرعي الواقعي وإنما ينشأ
منه الظن بالحكم الفرعي الظاهري وهو مما لم يقتض انسداد باب العلم بالأحكام الواقعية العمل بالظن فيه فإن انسداد باب العلم في حكم العصير العنبي إنما
يقتضي العمل بالظن في ذلك الحكم المنسد لا في حكم العصير من حيث أخبر عادل بحرمته بل أمثال هذه الأحكام الثابتة للموضوعات لا من حيث هي بل من
حيث قيام الأمارة الغير المفيدة للظن الفعلي عليها إن ثبت انسداد باب العلم فيها على وجه يلزم المحذور من الرجوع فيها إلى الأصول عملنا فيها بالظن
وإلا فانسداد باب العلم في الأحكام الواقعية وعدم إمكان العمل فيها بالأصول لا يقتضي العمل بالظن في هذه الأحكام لأنها لا تغني عن الواقع المنسد
فيه العلم هذا غاية توضيح ما قرره أستاذنا الشريف قدس سره اللطيف في منع نهوض دليل الانسداد لإثبات حجية الظن في المسائل الأصولية وأما الثاني
من دليل المنع وهو الشهرة المحققة والإجماع المنقول على عدم حجية الظن في مسائل أصول الفقه وهي مسألة أصولية فلو كان الظن فيها حجة وجب الأخذ
بالشهرة ونقل الإجماع في هذه المسألة والجواب عن الوجه الأول أن دليل الانسداد وارد على أصالة حرمة العمل بالظن المختار في الاستدلال
به في المقام هو لو جرى لنا لشمل وهو إجراؤه في الأحكام الشرعية والظن في المسائل الأصولية مستلزم للظن في المسألة الفرعية وما ذكر من كون
اللازم منه هو الظن بالحكم الفرعي الظاهري صحيح إلا أن ما ذكر من أن انسداد باب العلم في الأحكام الواقعية وبقاء التكليف فيها وعدم جواز الرجوع
فيها إلى الأصول لا يقتضي اعتبار الظن بالحكم الشرعي الواقعي ممنوع بل المقدمات المذكورة كما عرفت غير مرة إنما تقتضي اعتبار الظن بسقوط تلك
الأحكام الواقعية وفراغ الذمة منها فإذا فرضنا مثلاً أنا ظننا بحكم العصير وأتيناه من حيث قام عليه ما لا يفيد الظن الفعلي بالحكم الواقعي فهذا الظن يكفي
في الظن بسقوط الحكم الواقعي للعصير بل لو فرضنا أنه لم يحصل ظن بحكم الواقع أصلاً وإنما حصل الظن بحجية أمور لا تفيد الظن فإن العمل بها ظن معه بسقوط
الأحكام الواقعية عنا لما تقدم من أنه لا فرق في سقوط الواقع بين الإتيان بالواقع علماً أو ظناً وبين الإتيان ببدله كذلك فالظن بالإتيان بالبدل كالظن
بإتيان الواقع وهذا واضح وأما الجواب عن الثاني فيمنع الشهرة والإجماع نظراً إلى أن المسألة من المستحدثات فدعوى الإجماع فيها مسلوبة لدعوى
الشهرة وثانياً لو سلمنا الشهرة لكنه لأجل بناء المشهور على الظنون الخاصة كأخبار الآحاد والإجماع المنقول وحيث إن المتبع فيها الأدلة الخاصة وكانت
أدلتها كالإجماع والسيرة على حجية أخبار الآحاد مختصة بالمسائل الفرعية بقيت المسائل الأصولية تحت أصالة حرمة العمل بالظن ولم يعلم بل ولم يظن من هؤلاء
الفرق بين الفروع والأصول بناءً على مقدمات الانسداد واقتضاء العقل كفاية الخروج الظني عن عهدة التكاليف الواقعية وثالثاً لو سلمنا قيام الشهرة والإجماع
المنقول على عدم الحجية على تقدير الانسداد لكن المسألة أعني كون مقتضى الانسداد هو العمل بالظن مطلقاً في الفروع دون الأصول عقلية والشهرة ونقل
الإجماع إنما يفيدان الظن في المسائل التوقيفية دون العقلية ورابعاً إن حصول الظن بعدم الحجية مع تسليم دلالة دليل الانسداد على الحجية لا يجتمعان
فتسليم دليل الانسداد يمنع من حصول الظن وخامساً سلمنا حصول الظن لكن غاية الأمر دخول المسألة فيما تقدم من قيام الظن على عدم حجية الظن وقد عرفت
أن المرجع فيه إلى متابعة الظن الأقوى فراجع الأمر الرابع أنه لا تثبت بمقدمات دليل الانسداد سوى الاكتفاء بالظن في الخروج عن عهدة الأحكام المنسد
فيها باب العلم بمعنى أن المظنون إذا خالف حكم الله الواقعي لم يعاقب بل يثاب عليه فالظن بالامتثال إنما يكفي في مقام تعيين الحكم الشرعي الممتثل وأما في مقام
تطبيق العمل الخارجي على ذلك المعين فلا دليل على الاكتفاء فيه بالظن مثلاً إذا شككنا في وجوب الجمعة أو الظهر جاز لنا تعيين الواجب الواقعي بالظن فلو
ظننا وجوب الجمعة فلا نعاقب على تقدير وجوب الظهر واقعاً لكن لا يلزم من ذلك حجية الظن في مقام العمل على طبق ذلك الظن فإذا ظننا بعد مضي مقدار من
الوقت بأنا قد أتينا بالجمعة في هذا اليوم لكن احتمل أنا نسيناها فلا يكفي الظن بالامتثال من هذه الجهة بمعنى أنه إذا لم نأت بها في الواقع ونسيناها قام الظن بالإتيان
مقام العلم بل لا بد بحكم الأصل وجوب الإتيان بها وكذا لو ظننا بدخول الوقت وأتينا بالجمعة فلا يقتصر على هذا الظن بمعنى عدم العقاب على تقدير
مخالفة الظن للواقع بإتيان الجمعة قبل الزوال وبالجملة فالظن بكون المكلف بالامتثال وبراءة ذمته وسقوط الواقع هذا الظن إن كان مستنداً إلى الظن في تعيين
الحكم الشرعي كان المكلف فيه معذوراً مأجوراً على تقدير المخالفة للواقع وإن كان مستنداً إلى الظن بكون الواقع في الخارج منه منطبقاً على الحكم
الشرعي فليس معذوراً بل يعاقب على ترك الواقع أو ترك الرجوع إلى القواعد الظاهرية التي هي المعول لغير العالم ومما ذكرنا تبين أن الظن بالأمور الخارجة
عند فقد العلم بانطباقها على المفاهيم الكلية التي تتعلق بها الأحكام الشرعية لا دليل على اعتباره وأن دليل الانسداد إنما يعذر الجاهل فيما انسد
فيه باب العلم لفقد الأدلة المنصوبة من الشارع وإجمال ما وجد منها ولا يعذر الجاهل بالامتثال من غير هذه الجهة فإن المعذور فيه هو الظان بأن قبلة
العراق مثلاً ما بين المغرب والمشرق وأما الظان بوقوع الصلاة إليه فلا يعذر فيه فظهر أنه لا يجوز توهم أنه إذا بني على الامتثال الظني للأحكام الواقعية فلا يجب
تحصيل العلم بانطباق الخارج على المفهوم لأن الامتثال يرجع بالأخرة إلى الامتثال الظني حيث إن الظان بكون القبلة ما بين المشرق والمغرب إنما امتثل
للتكاليف الواقعية ظناً على علم بما بين المشرق والمغرب أو ظن وحاصله أن حجية الظن في تعيين الحكم بمعنى معذورية الشخص مع المخالفة لا يستلزم حجيته في الانطباق

بمعنى

بمعنى معذوريته لو لم يكن الخارج منطبقاً على ذلك الذي عين له وإلا لكان الإذن في العمل بالظن في بعض شروط الصلاة أو أجزائها يوجب جواز تجاوز
سائرها وهو بديهي البطلان فعلم أن قياس الظن بالأمور الخارجية على المسائل الأصولية واللغوية واستلزام الظن بالامتثال للظن بالواقع مع الفارق لأن
جميع هذه يرجع إلى شيء واحد هو الظن بتعيين الحكم ثم من المعلوم عدم جريان دليل الانسداد في نفس الأمور الخارجية لأنها غير منوطة بأدلة وأمارات
مضبوطة حتى يدعى طرو الانسداد فيها في هذا الزمان فيجري دليل الانسداد في نفسها لأن مرجعها ليس إلى الشرع ولا إلى مرجع آخر منضبط نعم قد يوجد
في الأمور الخارجية ما لا يبعد إجراء نظير دليل الانسداد فيه كما في موضوع الضرر الذي أنيط به أحكام كثيرة من جواز التيمم والإفطار وغيرهما فيقال
إن باب العلم بالضرر منسد غالباً إذ لا يعلم غالباً إلا بعد تحققه وإجراء أصالة عدمه في تلك الموارد يوجب المحذور وهو الوقوع في الضرر غالباً
فيتعين إناطة الحكم فيه بالظن هذا إذا أنيط الحكم بنفس الضرر وأما إذا أنيط بموضوع الخوف فلا حاجة إلى ذلك بل يشمل الشك أيضاً ويمكن أن
يجري مثل ذلك في مثل العدالة والنسب وشبههما من الموضوعات التي يلزم من إجراء الأصول فيها مع عدم العلم الوقوع في مخالفة الواقع كثيراً فافهم
الأمر الخامس في اعتبار الظن في أصول الدين والأقوال المستفادة من تتبع كلمات العلماء في هذه المسألة من حيث وجوب مطلق المعرفة أو الحاصلة
عن خصوص النظر وكفاية الظن مطلقاً أو في الجملة ستة **الأول** اعتبار العلم فيها من النظر والاستدلال وهو المعروف عن الأكثر وادعى عليه
العلامة في الباب الحادي عشر من مختصر المصباح إجماع العلماء كافة وربما يحكى دعوى الإجماع عن العضدي لكن الموجود منه في مسألة عدم جواز
التقليد في العقليات من أصول الدين دعوى إجماع الأمة على وجوب معرفة الله **الثاني** اعتبار العلم ولو من التقليد وهو المصرح به في كلام بعض
المحكي عنهم **الثالث** كفاية الظن مطلقاً وهو المحكي عن جماعة منهم المحقق الطوسي في بعض الرسائل المنسوبة إليه وحكي نسبته إليه في فصوله والمحكي
فيه وعن المحقق الأردبيلي وتلميذه صاحب المدارك وظاهر شيخنا البهائي والعلامة المجلسي والمحدث الكاشاني قدس الله أسرارهم **الرابع** كفاية الظن المستفاد
من النظر والاستدلال دون التقليد حكي عن شيخنا البهائي في بعض تعليقاته على شرح المختصر أنه نسبه إلى بعض **الخامس** كفاية الظن المستفاد من أخبار
الآحاد وهو الظاهر مما حكاه العلامة قدس سره في النهاية عن الأخباريين من أنهم لم يعولوا في أصول الدين وفروعها إلا على أخبار الآحاد وحكاه الشيخ في عدته
في مسألة حجية أخبار الآحاد عن بعض غفلة أصحاب الحديث والظاهر أن مراده حملة الأحاديث الجامدون على ظواهرها المعرضون عما عداها من البراهين
العقلية المعارضة لتلك الظواهر **السادس** كفاية الجزم بل الظن من التقليد مع كون النظر واجباً مستقلاً لكنه معفو عنه كما يظهر من عدة
الشيخ قدس سره في مسألة حجية أخبار الآحاد وفي أواخر العدة ثم إن محل الكلام في كلمات هؤلاء الأعلام غير منقح فالأولى ذكر الجهات التي يمكن أن يتكلم فيها و
تعقيب كل واحدة منها بما يقتضيه النظر من حكمها **فنقول** مستعيناً بالله إن مسائل أصول الدين وهي التي لا يطلب فيها أولاً وبالذات إلا الاعتقاد
باطناً والتدين ظاهراً وإن ترتب على وجوب ذلك بعض الآثار العملية على قسمين أحدهما ما وجب على المكلف الاعتقاد والتدين غير مشروط بحصول العلم
كالمعارف فيكون تحصيل العلم من مقدمات الواجب المطلق فيجب الثاني ما يجب الاعتقاد والتدين به إذا اتفق حصول العلم به كبعض تفاصيل المعارف
أما الثاني فحيث كان المفروض عدم وجوب تحصيل المعرفة العلمية كان الأقوى القول بعدم وجوب العمل فيه بالظن لو فرض حصوله ووجوب التوقف فيه للأخبار
الكثيرة الناهية عن القول بغير علم والآمرة بالتوقف وأنه إذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به وإذا جاءكم ما لا تعلمون فها وأومأ بيده إلى فيه ولا فرق
في ذلك بين أن يكون الأمارة الواردة في تلك المسألة خبراً صحيحاً أو غيره قال شيخنا الشهيد الثاني في المقاصد العلية بعد ذكر أن المعرفة بتفاصيل البرزخ
والمعاد غير لازم وأما ما ورد عنه صلى الله عليه وآله وسلم في ذلك من طريق الآحاد فلا يجب التصديق به مطلقاً وإن كان طريقه صحيحاً لأن خبر الواحد ظني وقد اختلف
في جواز العمل به في الأحكام الشرعية الظنية فكيف بالأحكام الاعتقادية العلمية انتهى وظاهر الشيخ في العدة أن عدم جواز التعويل في أصول الدين على
أخبار الآحاد اتفاقي إلا عن بعض غفلة أصحاب الحديث وظاهر المحكي في السرائر عن السيد المرتضى عدم الخلاف فيه أصلاً وهو مقتضى كلام كل من
قال بعدم اعتبار أخبار الآحاد في أصول الفقه لكن يمكن أن يقال إنه إذا حصل الظن من الخبر فإن أرادوا بعدم وجوب التصديق بمقتضى الخبر عدم
تصديقه علماً أو ظناً فعدم حصول الأول كحصول الثاني قهري لا يتصف بالوجوب وعدمه وإن أرادوا التدين به الذي ذكرنا وجوبه في الاعتقاديات
وعدم الاكتفاء فيها بمجرد الاعتقاد كما يظهر من بعض الأخبار الدالة على أن فرض اللسان القول والتعبير عما عقد عليه القلب وأقر به مستشهداً على
ذلك بقوله تعالى قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا إلى آخر الآية فلا مانع من وجوبه في مورد خبر الواحد بناءً على أن هذا نوع عمل بالخبر فإن ما دل على
وجوب تصديق العادل لا يأبى الشمول لمثل ذلك نعم لو كان العمل بالخبر لا لأجل الدليل الخاص على وجوب العمل به بل من جهة الحاجة إليه
لثبوت التكليف وانسداد باب العلم لم يكن وجه للعمل به في مورد لم يثبت التكليف فيه بالواقع كما هو المفروض أو يقال إن عمدة أدلة حجية أخبار الآحاد
وهي الإجماع العملي لا تساعد على ذلك ومما ذكرنا يظهر الكلام في العمل بظاهر الكتاب والخبر المتواتر في أصول الدين فإنه قد لا يأبى دليل حجية الظواهر
عن وجوب التدين بما تدل عليه من المسائل الأصولية التي لم يثبت التكليف بمعرفتها لكن ظاهر كلمات كثير عدم العمل بها في ذلك ولعل الوجه في ذلك أن وجوب
التدين المذكور إنما هو من آثار العلم بالمسألة الأصولية لا من آثار نفسها واعتبار الظن مطلقاً أو الظن الخاص سواء كان من الظواهر أو غيرها معناه ترتيب الآثار
المترتبة على نفس الأمر المظنون لا على العلم به وأما ما يتراءى من التمسك بها أحياناً لبعض العقائد فلاعتضاد مدلولها بتعدد الظواهر وغيرها من القرائن وإفادة
كل منها الظن فيحصل من المجموع القطع بالمسألة وليس استنادهم في تلك المسألة إلى مجرد أصالة الحقيقة التي قد لا تفيد الظن بإرادة الظاهر فضلاً عن العلم ثم إن

في اعتبار الظن في أصول الدين وعدمه

الفرق بين القسمين المذكورين وتميز ما يجب تحصيل العلم به عما لا يجب في غاية الاشكال وقد ذكر العلامة قده في الباب الحادي عشر فيما يجب معرفته على
كل مكلف من تفاصيل التوحيد والنبوة والامامة والمعاد امورا لا دليل على وجوبها كذلك مدعيا ان الجاهل بها عن نظر واستدلال خارج عن
ربقة الاسلام مستحق للعذاب الدائم وهو في غاية الاشكال نعم يمكن ان يقال ان مقتضى عموم وجوب المعرفة مثل قوله تعالى وما خلقت الجن والانس
الا ليعبدون اي ليعرفون وقوله صلوات الله عليه ما اعلم شيئا بعد المعرفة افضل من هذه الصلوات الخمس بناء على ان الافضلية من الواجب خصوصا
مثل الصلوة تستلزم الوجوب وكذا عمومات وجوب التفقه في الدين الشامل للمعارف بقرينة استشهاد الامام عليه السلام بها لوجوب النفر لمعرفة الامام بعد موت
الامام السابق عليه السلام وعمومات طلب العلم هو وجوب معرفة الله جل ذكره ومعرفة النبي صلى الله عليه وآله ومعرفة الامام عليه السلام ومعرفة ما جاء به النبي صلى الله عليه وآله على كل قادر يتمكن من تحصيل
العلم فيجب الفحص حتى يحصل اليأس فان حصل العلم بشيء من هذه التفاصيل اعتقد وتدين والا توقف ولم يتدين بالظن لو حصل له ومن هنا قد يقال
ان الاشتغال بالعلم المتكفل لمعرفة الله ومعرفة اوليائه صلوات الله عليهم اهم من الاشتغال بعلم المسائل العملية بل هو المتعين لان العمل يصح عن تقليد فلا
يكون الاشتغال بعلمه الا كفائيا بخلاف المعرفة هذا ولكن الانصاف ممن جانب الاعتساف يقتضي الاذعان بعدم التمكن من ذلك الا للاوحدي من
الناس لان المعرفة المذكورة لا يحصل الا بعد تحصيل قوة استنباط المطالب من الاخبار وقوة نظرية اخرى لئلا ياخذ بالاخبار المخالفة للبراهين
العقلية ومثل هذا الشخص مجتهد في الفروع قطعا فيحرم عليه التقليد ودعوى جوازه له للضرورة ليس باولى من دعوى جواز ترك الاشتغال بالمعرفة التي لا
تحصل غالبا بالاعمال المبتنية على التقليد هذا اذا لم يتعين عليه الافتاء والمرافعة لاجل قلة المجتهدين واما في مثل زماننا فالامر واضح فلا تغتر
ح بمن قصر استعداده او همته عن تحصيل مقدمات استنباط المطالب الاعتقادية الاصولية والعملية عن الادلة العقلية والنقلية فيتركها مبغضا
لها لان الناس اعداء ما جهلوا ويشتغلوا بمعرفة صفات الرب جل ذكره واوصاف حججه صلوات الله وسلامه عليهم بنظر في الاخبار لا يعرف به من
الفاظها الفاعل من المفعول فضلا عن معرفة الخاص من العام وبنظر في المطالب العقلية لا يعرف به البديهيات منها ويشتغل في خلال ذلك بالتشنيع
على حملة الشريعة العملية والاستهزاء بهم بقصور الفهم وسوء النية فسياتيهم انباء ما كانوا به يستهزؤن هذا كله حال وجوب المعرفة مستقلا واما
اعتبار ذلك في الاسلام او الايمان فلا دليل عليه بل يدل على خلافه الاخبار الكثيرة المفسرة لمعنى الاسلام او الايمان ففي رواية محمد بن سالم عن
ابي جعفر عليه السلام المروية في الكافي ان الله عز وجل بعث محمدا صلى الله عليه وآله وسلم وهو بمكة عشر سنين ولم يمت بمكة في تلك العشر سنين احد يشهد ان لا
اله الا الله وان محمدا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الا ادخله الله الجنة باقراره وهو ايمان التصديق فان الظاهر ان حقيقة الايمان التي يخرج
الانسان بها عن حد الكفر الموجب للخلود في النار لم تتغير بعد انتشار الشريعة نعم ظهر في الشريعة امور صارت ضرورية الثبوت من النبي صلى الله عليه وآله فيعتبر
في الاسلام عدم انكارها لكن هذا لا يوجب التغير فان المقصود انه لم يعتبر في الايمان ازيد من التوحيد والتصديق بالنبي صلى الله عليه وآله وبكونه رسولا صادقا
فيما يبلغ وليس المراد معرفة تفاصيل ذلك والا لم يكن من آمن بمكة من اهل الجنة او كان حقيقة الايمان بعد انتشار الشريعة غيرها في صدر الاسلام
وفي رواية سليم بن قيس عن امير المؤمنين عليه السلام ان ادنى ما يكون به العبد مؤمنا ان يعرفه الله تبارك وتعالى اياه فيقر له بالطاعة ويعرفه نبيه
فيقر له بالطاعة ويعرفه امامه وحجته في ارضه وشاهده على خلقه فيقر له بالطاعة فقلت يا امير المؤمنين وان جهل جميع الاشياء الا ما وصفت قال
نعم وهي صريحة في المدعى وفي رواية ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال جعلت فداك اخبرني عن الدين الذي افترضه الله على العباد ما لا يسعهم جهله ولا يقبل
منهم غيره ما هو فقال اعد علي فاعاد عليه فقال شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله صلى الله عليه وآله واقام الصلوة وايتاء الزكوة وحج البيت من استطاع
اليه سبيلا وصوم شهر رمضان ثم سكت قليلا ثم قال والولاية مرتين ثم قال هذا الذي فرض الله عز وجل على العباد لا يسال الرب العباد يوم
القيمة فيقول الا زدتني على ما افترضت عليك ولكن من زاد زاده الله ان رسول الله صلى الله عليه وآله سن سننا حسنة ينبغي للناس الاخذ بها ونحوها رواية
عيسى بن السري قلت لابي عبد الله عليه السلام حدثني عما بنيت عليه دعائم الاسلام التي اذا اخذت بها زكى عملي ولم يضرني جهل ما جهلت بعده فقال شهادة ان لا
اله الا الله وان محمدا رسول الله صلى الله عليه وآله والاقرار بما جاء به من عند الله وحق في الاموال الزكوة والولاية التي امر الله بها ولاية آل محمد صلى الله عليه وآله فان رسول الله
صلى الله عليه وآله وسلم قال من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية وقال الله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم فكان علي ثم صار
من بعده الحسن ثم من بعده الحسين ثم من بعده علي بن الحسين ثم من بعده محمد بن علي ثم هكذا يكون الامر ان الارض لا تصلح الا بامام الحديث وفي صحيحة ابي
اليسع قال قلت لابي عبد الله عليه السلام اخبرني عن دعائم الاسلام التي لا يسع احدا التقصير عن معرفة شيء منها التي من قصر عن معرفة شيء منها فسد عليه دينه ولم
يقبل منه عمله ومن عرفها وعمل بها صلح دينه وقبل عمله ولم يضق به مما هو فيه لجهل شيء من الامور جهله فقال شهادة ان لا اله الا الله والايمان بان محمدا
رسول الله صلى الله عليه وآله والاقرار بما جاء به من عند الله وحق في الاموال الزكوة والولاية التي امر الله عز وجل بها ولاية آل محمد وفي رواية اسمعيل
قال سالت ابا جعفر عليه السلام عن الدين الذي لا يسع العباد جهله فقال الدين واسع وان الخوارج ضيقوا على انفسهم بجهلهم فقلت جعلت فداك فاحدثك
بديني الذي انا عليه فقال بلى فقلت اشهد ان لا اله الا الله وان محمدا عبده ورسوله والاقرار بما جاء به من عند الله واتولاكم وابرأ من عدوكم ومن
ركب رقابكم وتأمر عليكم وظلمكم حقكم فقال ما جهلت شيئا فقال هو والله الذي نحن عليه فقلت فهل سلم احد لا يعرف هذا الامر قال لا الا المستضعفين
قلت من هم قال نساؤكم واولادكم قال ارأيت ام ايمن فاني اشهد انها من اهل الجنة وما كانت تعرف ما انتم عليه فان في قوله عليه السلام ما جهلت شيئا دلالة واضحة

من الفعل

علی

على عدم اعتبار الزائد في اصل الدين والمستفاد من هذه الاخبار المصرحة بعدم اعتبار معرفة ازيد مما ذكر فيها في الدين وهو الظاهر ايضا من جماعة من
علمائنا الاخيار كالشهيدين في الالفية وشرحها والمحقق الثاني في الجعفرية وشارحها وغيرهم هو انه يكفي في معرفة الرب التصديق بكونه موجودا وواجب
الوجود لذاته والتصديق بصفاته الثبوتية الراجعة الى صفتي العلم والقدرة ونفي الصفات الراجعة الى الحاجة والحدوث وانه لا يصدر منه القبيح فعلا
او تركا والمراد بمعرفة هذه الامور ركوزها في اعتقاد المكلف بحيث اذا سألته عن شيء مما ذكر اجاب بما هو الحق فيه وان لم يعرف التعبير عنه بالعبارات المتعارفة
على السنة الخواص ويكفي في معرفة النبي صلى الله عليه وآله وسلم معرفة شخصه بالنسب المعروف المختص به والتصديق بنبوته وصدقه فلا يعتبر في ذلك الاعتقاد
بعصمته اعني كونه معصوما بالملكة من اول عمره الى آخره قال في المقاصد العلية ويمكن اعتبار ذلك لان الغرض المقصود من الرسالة لا يتم الا به فينتفي الفائدة
التي باعتبارها وجب ارسال الرسل وهو ظاهر بعض كتب العقائد المصدرة بان من جهل ما ذكروه فيها فليس مؤمنا مع ذكرهم ذلك والاول غير بعيد من
الصواب انتهى اقول والظاهر ان مراده ببعض كتب العقائد هو الباب الحادي عشر للعلامة قده حيث ذكر تلك العبارة بل ظاهره دعوى اجماع العلماء عليه نعم يمكن
ان يقال ان معرفة ما عدا النبوة واجبة بالاستقلال على من هو متمكن منه بحسب الاستعداد وعدم الموانع لما ذكرنا من عمومات وجوب التفقه وكون المعرفة
افضل من الصلوات الواجبة وان الجهل بمراتب سفراء الله جل ذكره مع تيسر العلم بها تقصير في حقهم وتفريط في حبهم ونقص يجب بحكم العقل رفعه بل من اعظم
النقائص وقد اومأ النبي صلى الله عليه وآله الى ذلك حيث قال مشيرا الى بعض العلوم الخارجة عن العلوم الشرعية ان ذلك علم لا يضر جهله ثم قال انما العلوم ثلاثة آية محكمة
وفريضة عادلة وسنة قائمة وما سواهن فهو فضل وقد اشار الى ذلك رئيس المحدثين في ديباجة الكافي حيث قسم الناس الى اهل الصحة والسلامة
واهل المرض والزمانة وذكر وضع التكليف عن الفرقة الاخيرة ويكفي في معرفة الائمة صلوات الله عليهم معرفتهم بنسبهم المعروف والتصديق بانهم ائمة يهدون
بالحق ويجب الانقياد اليهم والاخذ منهم وفي وجوب الزائد على ما ذكر من عصمتهم الوجهان وقد ورد في بعض الاخبار تفسير معرفة حق الامام عليه السلام بمعرفة كونه
اماما مفترض الطاعة ويكفي في التصديق بما جاء به النبي صلى الله عليه وآله التصديق بما علم مجيئه به متواترا من احوال المبدأ والمعاد كالتكليف بالعبادات والسؤال في القبر
وعذابه والمعاد الجسماني والحساب والصراط والميزان والجنة والنار اجمالا مع تامل في اعتبار معرفة ما عدا المعاد الجسماني من هذه الامور في الايمان المقابل للكفر
الموجب للخلود في النار للاخبار المستفيضة والسيرة المستمرة فانا نعلم بالوجدان جهل كثير من الناس بها من اول البعثة الى يومنا هذا ويمكن ان يقال ان
المعتبر هو عدم انكار هذه الامور وغيرها من الضروريات لا وجوب الاعتقاد بها على ما يظهر من بعض الاخبار من ان الشاك اذا لم يكن جاحدا فليس بكافر
ففي رواية زرارة عن ابي عبد الله عليه السلام لو ان العباد اذا جهلوا وقفوا ولم يجحدوا لم يكفروا ونحوها غيرها ويؤيدها ما عن كتاب الغيبة للشيخ قده باسناده عن
الصادق عليه السلام ان جماعة يقال لهم الحقية وهم الذين يقسمون بحق علي ولا يعرفون حقه وفضله وهم يدخلون الجنة وبالجملة فالقول بانه يكفي في الايمان الاعتقاد
بوجود الواجب الجامع للكمالات المنزه عن النقائص وبنبوة محمد صلى الله عليه وآله وبامامة الائمة والبراءة من اعدائهم والاعتقاد بالمعاد الجسماني الذي لا ينفك غالبا
عن الاعتقادات السابقة غير بعيد بالنظر الى الاخبار والسيرة المستمرة واما التدين بسائر الضروريات ففي اشتراطه او كفاية عدم انكارها او عدم اشتراطه
ايضا فلا يضر انكارها الا مع العلم بكونها من الدين او لا يشترط ذلك وجوه اقواها الاخير ثم الاوسط وما استقربناه فيما يعتبر في الايمان وجدته بعد
ذلك في كلام محكي عن المحقق الورع الاردبيلي في شرح الارشاد ثم الكلام الى هنا في منافاة القسم الثاني وهو ما لا يجب الاعتقاد به الا بعد حصول العلم به عن
القسم الاول وهو ما يجب الاعتقاد به مطلقا فيجب تحصيل مقدماته اعني الاسباب المحصلة للاعتقاد وقد عرفت ان الاقوى عدم جواز العمل بغير العلم في القسم
الثاني واما القسم الاول الذي يجب فيه النظر لتحصيل الاعتقاد فالكلام فيه يقع تارة بالنسبة الى القادر على تحصيل العلم واخرى بالنسبة الى
العاجز فهنا مقامان الاول في القادر والكلام في جواز عمله بالظن يقع في موضعين الاول في حكمه التكليفي والثاني في حكمه الوضعي من حيث الايمان
وعدمه فنقول اما حكمه التكليفي فلا ينبغي التامل في عدم جواز اقتصاره على العمل بالظن فمن ظن بنبوة نبينا محمد صلى الله عليه وآله وسلم او بامامة احد من الائمة
صلوات الله عليهم فلا يجوز له الاقتصار فيجب عليه مع التفطن لهذه المسألة زيادة النظر ويجب على العلماء امره بزيادة النظر ليحصل له العلم ان لم يخافوا عليه
الوقوع في خلاف الحق لانه حينئذ يدخل في قسم العاجز عن تحصيل العلم بالحق فان بقاءه على الظن بالحق اولى من رجوعه الى الشك او الظن بالباطل فضلا
عن العلم به والدليل على ما ذكرنا جميع الآيات والاخبار الدالة على وجوب الايمان والعلم والتفقه والمعرفة والتصديق والاقرار والشهادة
والتدين وعدم الرخصة في الجهل والشك ومتابعة الظن وهي اكثر من ان تحصى واما الموضع الثاني فالاقوى فيه بل المتعين الحكم بعدم الايمان
للاخبار المفسرة للايمان بالاقرار والشهادة والتدين والمعرفة وغير ذلك من العبارات الظاهرة في العلم وهل هو كافر مع ظنه بالحق فيه وجهان
من اطلاق ما دل على ان الشاك وغير المؤمن كافر وظاهر ما دل من الكتاب والسنة على حصر المكلف في المؤمن والكافر ومن تقييد كفر الشاك في غير واحد
من الاخبار بالجحود الذي لا يشمل ما نحن فيه ومثله الاخبار المستفيضة على ثبوت الواسطة بين الكفر والايمان وقد اطلق عليه في الاخبار الضلال
لكن اكثر الاخبار الدالة على الواسطة مختصة بالايمان بالمعنى الاخص فيدل على ان من المسلمين من ليس بمؤمن ولا كافر لا على ثبوت الواسطة
بين الاسلام والكفر نعم بعضها قد يظهر منه ذلك فالشاك في شيء مما يعتبر في الايمان بالمعنى الاخص ليس بمؤمن ولا كافر فلا يجري عليه احكام
الايمان واما الشاك في شيء مما يعتبر في الاسلام بالمعنى الاعم كالنبوة والمعاد فان اكتفينا في الاسلام بظاهر الشهادتين وعدم الانكار ظاهرا
وان لم يعتقد باطنا فهو مسلم وان اعتبرنا في الاسلام الشهادتين مع احتمال الاعتقاد على طبقهما حتى يكون الشهادتان امارة على الاعتقاد الباطني

في اعتبار الظن في اصول الدين وعدمه

فان اشكال في عدم اسلام الشاك لو علم منه الشك فلا يجري عليه احكام المسلمين من جواز المناكحة والتوارث وغيرهما وهل يحكم بكفره فيه اشكاله
ح فيه اشكال من تقييد كفر الشاك في غير واحد من الاخبار بالجحود هذا كله في الظان بالحق واما الظان بالباطل فالظاهر كفره وبقي الكلام في انه هل يكتفى بالظن
ويحصل الجزم من تقليد فهل يكفي ذلك او لا بد من النظر والاستدلال ظاهر الاكثر الثاني بل ادعى عليه العلامة قده في الباب الحادي عشر الاجماع
حيث قال اجمع العلماء على وجوب معرفة الله وصفاته الثبوتية وما يصح عليه وما يمتنع عنه والنبوة والامامة والمعاد بالدليل لا بالتقليد فان ظاهره
ان المعرفة بالتقليد غير كافية ومثلها عبارة الشهيد الاول والمحقق الثاني واصرح منهما عبارة المحقق قده في المعارج حيث استدل على بطلان
التقليد بانه جزم في غير محله ولكن مقتضى استدلال العضدي على منع التقليد بالاجماع على وجوب معرفة الله انها لا تحصل بالتقليد هو ان الكلام في
التقليد الغير المفيد للمعرفة وهو الذي يقتضيه بناء ما ذكره شيخنا في العدة كما سيجيء كلامه وكلام الشهيد قده في القواعد من عدم جواز التقليد
في العقليات ولا في الاصول الضرورية من السمعيات ولا في غيرها مما لا يتعلق به عمل ويكون المطلوب فيها العلم كالتفاضل بين الانبياء السابقة
ويعضده ايضا ظاهر ما عن شيخنا البهائي قده في حاشية الزبدة من ان النزاع في جواز التقليد وعدمه يرجع الى النزاع في كفاية الظن وعدمها ويؤيده
اقتران التقليد في الاصول في كلماتهم بالتقليد في الفروع حيث يذكرون في اركان الفتوى ان المستفتي فيه هي الفروع دون الاصول لكن الظاهر
عدم المقابلة التامة بين التقليدين اذ لا يعتبر في التقليد في الفروع حصول الظن بل يعمل المقلد مع كونه شاكا وهذا غير معقول في اصول الدين التي
يطلب فيها الاعتقاد حتى يجري فيه الخلاف وكذا ليس المراد من كفاية التقليد مناطا بناء على لو وقع مخالفا كان في الواقع او موافقا كما في الفروع
بل المراد كفاية التقليد في الحق وسقوط النظر به عنه الا ان يكتفى فيها بمجرد التدين ظاهرا وان لم يعتقد لكنه بعيد ثم ان ظاهر كلام الحاجبي والعضدي
اختصاص الخلاف بالمسائل العقلية وهو في محله بناء على ما استظهرنا منهم من عدم حصول الجزم من التقليد لان الذي لا يفيد الجزم من التقليد انما
هو في العقليات المبتنية على الاستدلالات العقلية واما النقليات فالاعتماد فيها على قول المقلد بالفتح كالاعتماد على قول المخبر الذي قد يفيد الجزم
بصدقه بواسطة القرائن وفي الحقيقة يخرج هذا عن التقليد وكيف كان فالاقوى كفاية الجزم الحاصل من التقليد لعدم الدليل على اعتبار الزائد
على المعرفة والتصديق والاعتقاد وتقييدها بطريق خاص لا دليل عليه مع ان الانصاف ان النظر والاستدلال بالبراهين العقلية للشخص المتفطن
بوجوب النظر في الاصول لا يفيد بنفسه الجزم لكثرة الشبه الحادثة في النفس والمدونة في الكتب حتى انهم ذكروا شبها يصعب الجواب عنها للمحققين الصارفين
لاعمارهم في فن الكلام فكيف حال المشتغل به مقدارا من الزمان لاجل تصحيح عقائده ليشتغل بعد ذلك بامور معاشه ومعاده خصوصا والشيطان يغتنم
الفرصة لالقاء الشبهات والتشكيك في البديهيات وقد شاهدنا جماعة صرفوا اعمارهم ولم يحصلوا منها شيئا الا القليل المقام الثاني في
غير المتمكن من العلم والكلام فيه تارة في تحقق موضوعه في الخارج واخرى في انه يجب عليه مع اليأس من العلم تحصيل الظن ام لا وثالثة في حكمه الوضعي قبل
الظن وبعده اما الاول فقد يقال فيه بعدم وجود العاجز نظرا الى العمومات الدالة على حصر الناس في المؤمن والكافر مع ما دل على خلود الكافرين باجمعهم في
النار بضميمة حكم العقل بقبح عقاب الجاهل القاصر فينتج ذلك عن تقصير كل غير مؤمن وان من نراه قاصرا عاجزا عن العلم قد تمكن عليه تحصيل العلم بالحق
ولو في زمان ما وان صار عاجزا قبل ذلك او بعده والعقل لا يقبح عقاب مثل هذا الشخص ولهذا ادعى غير واحد في مسألة التخطئة والتصويب الاجماع على
ان المخطئ في العقائد غير معذور ولكن الذي يقتضيه الانصاف شهادة الوجدان بقصور بعض المكلفين وقد تقدم عن الكليني ما يشير الى ذلك وسيجيء
عن الشيخ قده في العدة من كون العاجز عن التحصيل بمنزلة البهائم وما ورد في الاخبار المستفيضة بثبوت الواسطة بين المؤمن والكافر وقضية مناظرة
زرارة وغيره مع الامام ع في ذلك مذكور في الكافي ومورد الاجماع على ان المخطئ آثم هو المجتهد الباذل جهده بزعمه فلا ينافي كون الغافل والملتفت العاجز
عن بذل الجهد معذورا غير آثم واما الثاني فالظاهر فيه عدم وجوب تحصيل الظن لان المفروض عجزه عن الايمان والتصديق المامور به ولا دليل آخر على عدم جواز
التوقف وليس المقام من قبيل الفروع في وجوب العمل بالظن مع تعذر العلم لان المقصود فيها العمل ولا معنى للتوقف فيه فلا بد عند انسداد باب العلم من العمل
على طبق اصل او ظن والمقصود فيما نحن فيه الاعتقاد فاذا عجز عنه فلا دليل على وجوب تحصيل الظن الذي لا يغني من الحق شيئا فيندرج في عموم قولهم عليهم السلام اذا
جاءكم ما لا تعلمون فها نعم لو رجع الجاهل بحكم هذه المسألة الى العالم ورأى العالم منه التمكن من تحصيل الظن بالحق ولم يخف عليه افضاء نظره الظني الى
الباطل فلا يبعد وجوب الزامه بالتحصيل لان انكشاف الحق ولو ظنا اولى من البقاء على الشك فيه واما الثالث فان لم يقر في الظاهر بما هو مناط الاسلام
فالظاهر كفره وان اقر به مع العلم بانه شاك باطنا فالظاهر عدم اسلامه بناء على ان الاقرار الظاهري مشروط باحتمال الاعتقاد لما يقر به وفي جريان حكم
الكفر عليه اشكال من اطلاق بعض الاخبار بكفر الشاك ومن تقييده في غير واحد من الاخبار بالجحود مثل رواية محمد بن مسلم قال سأل ابو بصير ابا عبد الله ع
ما تقول فيمن شك في الله قال كافر يا ابا محمد قال فشك في رسول الله ص قال ع كافر ثم التفت الى زرارة فقال انما يكفر اذا جحد وفي رواية اخرى لو ان الناس
اذا جهلوا وقفوا ولم يجحدوا لم يكفروا ثم ان جحود الشاك يحتمل ان يراد به اظهار عدم الثبوت وانكار التدين به لاجل عدم الثبوت ويحتمل ان يراد به
الانكار الصوري على سبيل الجزم وعلى التقديرين فظاهرها ان المقر ظاهرا الشاك باطنا الغير المظهر لشكه غير كافر ويؤيد هذا رواية زرارة الواردة
في تفسير قوله تعالى واخرون مرجون لامر الله عن ابي جعفر عليه السلام قال قوم كانوا مشركين فقتلوا مثل حمزة وجعفر واشباههما من المؤمنين ثم انهم دخلوا في الاسلام

(في الهامش: في الكلام في غير المتمكن من العلم)

فوحدوا

فوحدوا الله وتركوا الشرك ولم يعرفوا الايمان بقلوبهم فيكونوا من المؤمنين فيجب لهم الجنة ولم يكونوا على جحودهم فيكفروا فتجب لهم النار فهم على تلك
الحال اما يعذبهم واما يتوب عليهم وقريب منها غيرها ولنختم الكلام بذكر كلام السيد الصدر الشارح للوافية في اقسام المقلد في اصول الدين
على القول بجواز التقليد واقسامه بناء على عدم جوازه قال ان اقسام المقلد على القول بجواز التقليد ستة لانه اما ان يكون مقلدا في مسألة
حقة او في باطلة وعلى التقديرين اما ان يكون جازما بها او ظانا وعلى تقديري التقليد في الباطل اما ان يكون اصراره على التقليد مبنيا على عناده وتعصبه
بان حصل له طريق علم فيما سلكه واما لا فهذه اقسام ستة فالاول مؤمن والثاني من قلد في مسألة حقة جازما بها مثلا قلد في وجود الصانع وصفاته وعدله
فهذا مؤمن واستدل عليه بما تقدم حاصله من ان التصديق معتبر من اي طريق حصل الى ان قال الثاني من قلد في مسألة حقة ظانا بها من دون جزم
فالظاهر اجراء حكم المسلم عليه في الظاهر اذ ليس حاله بادون من حال المنافق سيما اذا كان طالبا للجزم مشغولا بتحصيل اليقين قبل ذلك اقول هذا مبني على
ان الاسلام مجرد الاقرار الصوري وان لم يحتمل مطابقته للاعتقاد وفيه ما عرفت من الاشكال وان دل عليه غير واحد من الاخبار الثالث من قلد في
باطل مثل انكار الصانع او شيء مما يعتبر في الايمان وجزم به من غير ظهور حق ولا عناد الرابع من قلد في باطل وظن به كذلك والظاهر في هذين الحاقهما
بمن يقام عليه الحجة يوم القيمة واما في الدنيا فيحكم عليهما بالكفر ان اعتقدا ما يوجبه وبالاسلام ان لم يكونا كذلك فالاول كمن انكر النبي ص مثلا والثاني
كمن انكر اماما الخامس من قلد في باطل جازما مع العناد السادس من قلد في باطل ظانا كذلك والظاهر الحكم بكفرهما مع ظهور الحق والاصرار ثم
ذكر اقسام المقلد على القول بعدم جواز التقليد قال انه اما ان يكون مقلدا في حق او في باطل وعلى التقديرين مع الجزم او الظن وعلى تقديري
التقليد في الباطل بلا عناد او به وعلى التقادير كلها دل العقل على الوجوب او بين له غيره وعلى الدلالة له اصر على التقليد او رجع ثم حصل له كمال
الاستدلال بعد ولا فهذه اقسام اربعة عشر الاول التقليد في الحق جازما مع العلم بوجوب النظر والاصرار فهو مؤمن فاسق لاصراره على ترك الواجب
الثاني هذه الصورة مع ترك الاصرار والرجوع فهذا مؤمن غير فاسق الثالث المقلد في الحق الظان مع الاصرار والظاهر انه مؤمن مرجى لامر الله ومنافق
للاصرار الرابع هذه الصورة مع عدم الاصرار فهذا مسلم ظاهرا غير فاسق الخامس ثم المقلد في الحق جازما او ظانا مع عدم العلم بوجوب الرجوع
كالساذج بلا عقل مستوفى قول الحكماء بايمان هؤلاء لا يجامع فرض القول بعدم جواز التقليد الا ان يريد بهذا القول قول الشيخ فيه من وجوب النظر مستقلا
لكن ظاهره ارادة قول المشهور فالاولى الحكم بعدم ايمانهم على المشهور كما يقتضيه اطلاق معقد اجماع العلامة في اول الباب الحادي عشر لان الايمان عندهم
المعرفة الحاصلة عن الدليل لا التقليد ثم قال السابع المقلد في الباطل جازما معاندا مع العلم بوجوب النظر فهذا اشد الكافرين الثامن هذه الصورة
من غير عناد ولا اصرار وهذا ايضا كافر ثم ذكر الباقي وقال ان حكمها يظهر مما سبق اقول مقتضى هذا القول الحكم بكفرهم لانهم اولى به من السابقين نعم الكلام
فيما نسب الى الشيخ في العدة من القول بوجوب النظر مستقلا مع العفو فلا بد من نقل عبارة العدة فنقول قال في باب التقليد بعد ما ذكر استمرار السيرة
على التقليد في الفروع والكلام في عدم جواز التقليد في الاصول مستدلا بانه لا خلاف في انه يجب على العامي معرفة الصلاة واعدادها واذا كان لا يتم ذلك
الا بعد معرفة الله ومعرفة عدله ومعرفة النبوة وجب ان لا يصح التقليد في ذلك ثم اعترض بان السيرة كما جرت على تقرير المقلدين في الفروع كذا جرت على
تقرير المقلدين في الاصول وعدم الانكار عليهم فاجاب بان على بطلان التقليد في الاصول ادلة عقلية وشرعية من كتاب وسنة وغير ذلك وهذا كاف
في النكير ثم قال ان المقلد للحق في اصول الديانات وان كان مخطئا في تقليده غير مؤاخذ به وانه معفو عنه وانما قلنا ذلك لمثل هذه الطريقة التي قدمناها لاني
لم اجد احدا من الطائفة ولا من الائمة ع قطع موالاة من يسمع قولهم واعتقد مثل اعتقادهم وان لم يسند ذلك الى حجة من عقل او شرع ثم اعترض على ذلك بان
ذلك لا يجوز لانه يؤدي الى الاغراء بما لا يأمن ان يكون جهلا واجاب بمنع ذلك لان هذا المقلد لا يمكنه ان يعلم سقوط العقاب عنه فيستديم الاعتقاد
لانه انما يمكنه معرفة ذلك اذا عرف الاصول وقد فرضنا انه مقلد في ذلك كله فكيف يكون اسقاط العقاب مغريا وانما يعلم ذلك غيره من العلماء الذي
حصل لهم العلم بالاصول وسبر احوالهم وان العلماء لم يقطعوا موالاتهم ولا انكروا عليهم ولا يسوغ ذلك لهم الا بعد العلم بسقوط العقاب عنهم وذلك يخرجه
من باب الاغراء وهذا القدر كاف في هذا الباب ان شاء الله واقوى مما ذكرنا انه لا يجوز التقليد في الاصول اذا كان للمقلد طريق الى العلم به اما على جملة او تفصيل
ومن ليس له قدرة على ذلك اصلا فليس بمكلف وهو بمنزلة البهائم التي ليست مكلفة بحال انتهى وذكر عند الاحتجاج على حجية اخبار الآحاد ما هو قريب من ذلك
قال واما ما يرويه قوم من المقلدة فالصحيح الذي اعتقده ان المقلد للحق وان كان مخطئا معفو عنه ولا احكم فيه بحكم الفساق فلا يلزم على هذا ترك ما
نقلوه انتهى اقول الظاهر ان كلامه قده مستندا على منع التقليد بتوقف معرفة الصلاة واعدادها على معرفة اصول الدين ان الكلام في المقلد الغير الجازم
وح فلا دليل على العفو وما ذكره من عدم قطع العلماء والائمة موالاتهم مع المقلدين بعد تسليمه يعارض بامكان كون ذلك من باب الحمل على الصحة
بعقائدهم لعدم العلم باحوالهم لا يدل على العفو وانما يدل على كفاية التقليد وامساك النكير عليهم في ترك النظر والاستدلال لانه لم يدل على وجوبه
عليهم لما اعترف به قبل ذلك من كفاية النكير المستفاد من الادلة الواضحة على بطلان التقليد في الاصول لم يدل على العفو عن هذا الواجب المستفاد من
الادلة فلا دليل على العفو عن هذا الواجب المعلوم وجوبه والتحقيق ان امساك النكير لو ثبت ولم يحتمل كونه لحمل امرهم على الصحة وعلمهم بالاصول دليل على عدم الوجوب
لان وجود الادلة لا يكفي في امساك النكير من باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وان كفى فيه من حيث الارشاد والدلالة على الحكم الشرعي لكن الكلام في
ثبوت التقرير وعدم احتمال كونه لاحتمال العلم في حق المقلدين والانصاف ان المقلد الغير الجازم المتفطن لوجوب النظر عليه فاسق مؤاخذ على تركه للمعرفة

(في الهامش: جازما — وفي اقسام المقلد في اصول الدين)

في انه على تقدير عدم حجية الظن هل هو جابر

الجزمية بعد ما تدبر بل قد عرفت احتمال كفر المقصر لكفر الشاك اما الغير المتفطن لوجوب النظر لغفلته والعاجز عن تحصيل الجزم فهو معذور وفي الحرمة

وفي جواز الحكم بالكفر لاحتمال تعلم واما الجازم فلا يجب عليه النظر والاستدلال وان علم من عموم الايات والاخبار وجوب النظر والاستدلال لان وجوب ذلك

توصلي لاجل حصول المعرفة فاذا حصلت سقط وجوب تحصيلها بالنظر اللهم الا ان يفهم هذا الشخص منها كون النظر والاستدلال واجبا تعبديا مستقلا

او شرطا شرعيا للايمان لكن الظاهر خلاف ذلك ... من المقدمات العقلية الامر السادس اذا بنينا على عدم حجية ظن او على عدم حجية ظن

المطلق فهل يترتب عليه اثار اخر غير الحجية بالاستقلال مثل كونه جابرا لضعف سند او قصور دلالة او كونه موهنا لحجة لولاه لكونه مرجحا لاحد المتعارضين

على الاخر ومجمل القول في ذلك انه كما يكون الاصل في الظن عدم الحجية كذلك الاصل فيه عدم ترتب الاثار المذكورة من الجبر والوهن والترجيح واما تفصيل

الكلام في ذلك فيقع في مقامات ثلثة الاول الجبر بالظن الغير المعتبر فنقول عدم اعتباره اما ان يكون من جهة ورود النهي عنه بالخصوص كالقياس

وهو هل يوجب الترجيح ام لا

حكاه لي بعض المعاصرين عن شيخه انه ذكر له مشافهة انه يتوقف في الظواهر المعارضة بمطلق الظن على الخلاف حتى القياس واشباهه لكن هذا القول

اعني تقييد حجية الظواهر بعدم الظن على خلافها بعيد في الغاية وبالجملة فيكفي في المطلب ما دل على عدم جواز الاعتناء بالقياس مضافا الى

استمرار سيرة الاصحاب على ذلك مع انه يمكن ان يقال ان مقتضى النهي عن القياس معللا بما حاصله غلبة مخالفته للواقع يقتضي ان لا يترتب عليه

القياس اثر لا من حيث تاثيره في الكشف ولا من حيث غلبة ... فكان مضمونه مشكوكا لا مظنونا بل مقتضى ظاهر

التعليل انه كالموهوم ...

في انه على تقدير عدم حجية الظن فهل هو مرجح أم لا

مطروح في الشريعة لانا نقول يعني انه ليس بدليل على الحكم لا بمعنى ان يكون مرجحا لاحد الخبرين وهذا لان فائدة كونه مرجحا كونه رافعا للعمل بالخبر
المرجوح فيه من الراجح كالخبر السليم عن المعارض فيكون العمل به لا بذلك القياس وفيه نظر انتهى وما الى ذلك بعض سادة مشايخنا المعاصرين قد تعين العمل
والحق خلافه لان دفع الخبر المرجوح بالقياس عمل به حقيقة فان لولا القياس كان العمل به جائزا او المقتضي تحريم العمل به لاجل القياس واي عمل اعظم من هذا
والفرق بين المرجح والدليل ليس الا ان الدليل مقتض لتعيين العمل به والمرجح دافع للمزاحم عنه فكل منهما مدخل في العلة التامة لتعيين العمل به فاذا كان
استعمال القياس محظورا وانه لا يعبأ به في الشرعيات كان وجوده كعدمه عنه ثم مع ان مقتضى الاستناد في الترجيح بل الى افادته للظن كونه من قبيل الجزء
المقتضي لتعيين العمل لا من قبيل دفع المزاحم فيشترك مع الدليل المنضم اليه في الاقتضاء هذا كله على مذهب غير القائلين بحجية مطلق الظن اما على مذهبهم
فيكون القياس تمام المقتضي بناء على كون الحجة عندهم الظن الفعلي لان الخبر المنضم اليه ليس له مدخل في حصول الظن الفعلي بمضمونه نعم قد يكون
الظن مستندا اليهما فيصير من قبيل جزء المقتضي فتم ويؤيد ما ذكرنا بل يدل عليه استمرار سيرة اصحابنا الامامية رضوان الله عليهم في الاستنباط

[illegible]

الخارجي في بعض الامارات كالخبر الصحيح بعد اللتين ويسقط الخبران كلاهما عن الحجية على الاخير فيتعين ان الكلام في مرجحية فيما اذا قلنا بحجية كل منهما
من حيث الظن النوعي كما هو مذهب الاكثر فالمحصلة لا ريب ان مقتضى الاصل عدم الترجيح كما ان الاصل عدم الحجية لانا نعمل بالخبر الموافق لذلك الظن
ان كان على وجه التدين والالتزام بتعين العمل به من جانب الشارع وان الحكم الشرعي الواقعي هو مضمونه لا مضمون الاخر من غير دليل قطعي يدل على
ذلك تشريع محرم بالادلة الاربعة والعمل به لا على هذا الوجه محرم اذا استلزم مخالفة القاعدة او الاصل الذي يرجع اليه على تقدير فقد
هذا الظن فالوجه المقتضي لتحريم العمل بالظن مستقلا من التشريع ومخالفة الاصول القطعية الموجودة في المسئلة جار بعينه في الترجيح بالظن
والايات والاخبار الناهية عن القول بغير علم كلها متساوية بالنسبة الى الحجية والى المرجحية وقد عرفت في الترجيح بالقياس ان المرجح يحدث
حكما شرعيا لم يكن مع عدمه وهو وجوب العمل بموافقه عينا مع كون الحكم لا معه هو التخيير او الرجوع الى الاصل الموافق للاخر هذا ولكن الذي
يظهر من كلمات معظم الاصوليين هو الترجيح بمطلق الظن ويعلم اولا ان محل الكلام كما عرفت في عنوان المقامات الثلثة اعني الجبر والوهن والترجيح
هو الظن الذي لم يعلم اعتباره فالترجيح به من حيث السند او الدلالة ترجيح بامر خارجي وهذا لا دخل له بمسئلة اخرى اتفاقية وهي وجوب العمل
باقوى الدليلين وارجحهما فان الكلام فيها في ترجيح احد الخبرين الذي يكون بنفسه اقوى من الاخر من حيث السند

[illegible]

في انه على تقدير عدم حجية الظن هل هو مرجح ام لا

كما لو كان الخبر مثلاً او المرجح خارجياً كالمطابقة لامارة توجب كون مضمونه اقرب الى الواقع من مضمون الآخر فمنها ما دل على الترجيح بالاصدقية في الحديث كما في مقبولة ابن حنظلة فانا نعلم ان وجه الترجيح بهذه الصفة ليس الا كون الخبر الموصوف بها اقرب الى الواقع من الخبر الغير الموصوف بها لا لمجرد كون راوي احدهما اصدق وليس هذه الصفة مثل الاعدلية وشبهها في احتمال كون العبرة بالظن الحاصل من جهتها بالخصوص ولذا اعتبر الظن الحاصل من عدالة البينة دون الحاصل من مطلق وثاقة [illegible] لان صفة الصدق ليست الا المطابقة للواقع فمعنى الاصدق هو الاقرب الى الواقع فالترجيح بها يدل على ان العبرة بالاقربية من اي سبب حصلت ومنها ما دل على ترجيح اوثق الخبرين فان معنى الاوثقية شدة الاعتماد عليه وليس الا لكون خبره اوثق فاذا حصل هذا المعنى في احد الخبرين من مرجح خارجي اتبع ومما يستفاد منه المطلب على وجه الظهور ما دل على ترجيح احد الخبرين على الآخر بكونه مشهوراً بين الاصحاب بحيث يعرفه كلهم وكان الآخر غير شائع الرواية بينهم بل ينفرد بروايته بعضهم دون بعض معللاً ذلك بان المجمع عليه لا ريب فيه فيدل على الترجيح الآخر لاجل ثبوت الريب فيه لا انه لا ريب في بطلانه كما قد يتوهم والا لم يكن معنى للتعارض وتحير السائل ولا لتقديمه على الخبر المجمع عليه اذا كان راويه اعدل كما يقتضيه صدر الخبر ولا للقول السائل بعد ذلك هما معاً مشهوران فحاصل المرجح ثبوت الريب في الخبر الغير المشهور وانتفاؤه في المشهور فيكون المشهور من الامر البين الرشد وغيره من الامر المشكل لا البين الغي كما توهم وليس المراد بنفي الريب نفيه من جميع الجهات لان الاجماع على الرواية لا يوجب القطع بصدوره بل المراد وجود ريب في غير المشهور يكون منتفياً في الخبر المشهور وهو احتمال وروده على بعض الوجوه او عدم صدوره رأساً وليس المراد بالريب مجرد الاحتمال ولو موهوماً لان الخبر المجمع عليه يحتمل فيه ايضاً من حيث الصدور بعض الاحتمالات المتطرقة في غير المشهور غاية الامر كونه في المشهور في غاية الضعف بحيث يكون خلافه واضحاً وفي غير المشهور احتمالاً يصدق عليه الريب عرفاً فيدل على ان كل خبر يكون نسبته الى معارضه مثل نسبة الخبر المجمع عليه الى الخبر الذي اختص بروايته بعض دون بعض مع كونه بحيث لو سلم عن المعارض او كان راويه عدلاً واحداً في راوي معارض المجمع عليه لاخذ به ومن المعلوم ان الخبر المعتضد بامارة توجب الظن بمطابقته ومخالفة معارضه للواقع نسبته الى معارضه تلك النسبة ولعله لذا علل تقديم الخبر المخالف للعامة على الموافق بان ذلك لا يحتمل الا الفتوى وهذا يحتمل التقية لان الريب الموجود في الثاني منتف في الاول وكذا الكثير من المرجحات الراجعة الى وجود احتمال في احدهما مفقود علماً او ظناً في الآخر فيكون ذلك الآخر من المتعارضين يكون فيه ريب لا يوجد في الآخر او يوجد ولا يعد لغاية ضعفه [illegible] مفيد عليه واظهر من ذلك كله في افادة الترجيح بمطلق الظن ما دل من الاخبار والاجماع على الترجيح بمخالفة العامة بناء على ان وجه الترجيح بها احد وجهين احدهما كون المخالف ابعد من التقية كما علله الشيخ والمحقق فيستفاد منه اعتبار كل قرينة خارجية توجب ابعدية احدهما عن خلاف الحق ولو كانت مثل الشهرة والاستقراء بل يستفاد منه عدم اشتراط الظن في الترجيح بل يكفي تطرق احتمال غير بعيد في احد الخبرين بعيد في الآخر كما هو مفاد الخبر المتقدم الدال على ترجيح ما لا ريب فيه على ما فيه الريب بالاضافة الى معارضه [illegible] هذا الوجه لم ينص عليه في الاخبار وانما هو شيء مستنبط منها ذكره الشيخ ومن تأخر عنه في رواية عبيد بن زرارة ما سمعت مني يشبه قول الناس فيه التقية وما سمعت مني لا يشبه قول الناس فلا تقية فيه الثاني كون المخالف اقرب من حيث المضمون الى الواقع والفرق بين الوجهين ان الاول كاشف عن وجه صدور الخبر والثاني كاشف عن مطابقة مضمون احدهما للواقع وهذا الوجه ملحوظ فيه منصوص في الاخبار مثل تعليل الحكم المذكور فيها بقولهم عليهم السلام فان الرشد في خلافهم وما خالف العامة ففيه الرشاد فان هذه القضية قضية غالبية لا دائمية فيدل على انه يكفي في الترجيح الظن بكون الرشد في مضمون احد الخبرين ويدل على هذا التعليل ايضاً ما ورد في صورة عدم وجدان المفتي بالحق في البلد من قوله ائت فقيه البلد فاستفته في امرك فاذا افتاك بشيء فخذ بخلافه فان الحق فيه واصرح من الكل في التعليل بالوجه المذكور مرفوعة ابي اسحق الارجائي الى ابي عبد الله عليه السلام قال قال عليه السلام اتدري لم امرتم بالاخذ بخلاف ما يقول العامة فقلت لا ادري فقال ان علياً لم يكن يدين الله بدين الا خالف عليه الامة الى غيره ارادة لابطال امره وكانوا يسألون امير المؤمنين عليه السلام عن الشيء الذي لا يعلمونه فاذا افتاهم بشيء جعلوا له ضداً من عند انفسهم ليلبسوا على الناس ويصدق هذا الخبر سيرة اهل الباطل مع الائمة عليهم السلام على هذا النحو تبعاً لسلفهم حتى ان ابا حنيفة حكي عنه انه قال اخالف جعفراً في كل ما يقول او يفعل لكني لا ادري هل يغمض عينيه او يفتحهما في السجود والحاصل ان تعليل الاخذ بخلاف العامة في هذه الروايات بكونه اقرب الى الواقع حتى انه يجعل دليلاً مستقلاً عند فقد من يرجع اليه في البلد ظاهر في وجوب الترجيح بكل ما هو من قبيل هذه الامارة في كونه مظنة الرشد واذا انضم هذا الظهور الى الظهور الذي ادعيناه في روايات الترجيح بالاصدقية والاوثقية فالظن الحاصل من المجموع بل القطع [illegible] ولعل هذا الظهور المحصل من مجموع الادلة العلاجية هو الذي دعا اصحابنا الى العمل بكل ما يوجب رجحان احد الخبرين على الآخر بل وجب في احدهما مزية مفقودة في الآخر كما هو كذلك في كثير من المرجحات [illegible] بعض المتأخرين من اصحابنا على العلامة وغيره في تمسكهم في ترجيح [illegible] في غير المحل ثم ان الاستفادة التي ذكرناها ان تمت الدلالة اللفظية فلا اشكال في الاعتماد عليها وان لم يبلغ هذا الدليل بل لا اجراء الاشعار كان مؤيداً لما ذكرنا من ظهور الاتفاق فان لم يبلغ المجموع حد الحجية فلا اقل من كونها امارة مفيدة للظن بالمدعى ولا بد من العمل به لان التكليف بالترجيح بين المتعارضين ثابت [illegible] والتخيير في جميع الموارد وعدم ملاحظة المرجحات يوجب مخالفة الواقع في كثير من الموارد لانا نعلم بوجوب الاخذ ببعض الاخبار المتعارضة وطرح بعضها معتبراً المرجحات المنصوصة في الاخبار وغيرها مع ان تلك الاخبار معارض بعضها ببعض بل بعضها غير معمول به بظاهره كمقبولة ابن حنظلة المتضمنة لتقديم الاعدلية على الشهرة ومخالفة العامة وموافقة الكتاب وحاصل هذه المقدمات ثبوت التكليف بالترجيح وانتفاء المرجح اليقيني وانتفاء ما دل الشرع على كونه مرجحاً

فيتحصل

فيتحصل العمل في الظن بالمرجح فكلما ظن انه مرجح في نظر الشارع وجب الترجيح به والا لوجب ترك الترجيح والعمل بما ظن من المتعارضين ان الشارع لم يرجح غيره عليه والاول مستلزم للعمل بالتخيير في موارد كثيرة نعلم التكليف بوجوب الترجيح والثاني ترجيح للمرجوح على الراجح في مقام وجوب البناء لاجل تعذر العلم على احدهما او فيهما بلا مرجح فاذا ظننا من الامارات السابقة ان مجرد اقربية مضمون احد الخبرين الى الواقع مرجح في نظر الشارع تعين الاخذ به هذا ولكن لمانع ان يمنع وجوب الترجيح بين المتعارضين الفاقدين للمرجحات المعلومة كالتراجيح الراجعة الى الدلالة التي دل العرف على وجوب الترجيح بها كتقديم النص او الاظهر على الظاهر بيان ذلك ان ما كان من المتعارضين من قبيل النص والظاهر كالعام والخاص وشبههما مما لا يحتاج الجمع بينهما الى شاهد فالمرجح فيه معلوم من العرف وما كان من قبيل تعارض الظاهرين كالعامين من وجه وشبههما مما يحتاج الجمع بينهما الى شاهد واحد فالوجه فيه كما عرفت سابقاً عدم الترجيح الا بقوة الدلالة لانه لا اعتبار معها بالظن الخارجي غير معتبر ولذا لم يحكم فيه بالتخيير مع عدم ذلك الظن بل يرجع فيه الى الاصول والقواعد فهذا كاشف عن ان الحكم فيهما ذلك من اول الامر للتساقط لاجل الدلالة وما كان من قبيل المتباينين اللذين لا يمكن الجمع بينهما الا بشاهدين فهذا هو المتيقن من مورد وجوب الترجيح بالمرجحات الخارجية ومن المعلوم ان موارد هذا التعارض على قسمين احدهما ما يمكن الرجوع فيه الى اصل او عموم كتاب او سنة مطابق لاحدهما القسم يرجع فيه الى ذلك العموم او الاصل وان كان الخبر المخالف لاحدهما مطابقاً لامارة خارجية وذلك لان العمل بالعموم والاصل يقيني لا يرفع اليد عنه الا بوارد يقيني والخبر المخالف له لا ينهض لذلك لمعارضته بمثله والمفروض ان وجوب الترجيح بذلك الظن لم يثبت فلا وارد على العموم او الاصل القسم الثاني ما لا يكون كذلك وهذا اقل قليل بين المتعارضات فلو فرضنا العمل فيه بالتخيير مع وجود ظن خارجي على طبق احدهما لم يكن محذور نعم الاحتياط يقتضي الاخذ بما يطابق الظن خصوصاً مع ان مبنى المسألة على حجية الخبر من باب الظن غير مقيد بالظن الفعلي على خلافه والدليل على هذا الاطلاق مشكل خصوصاً لو كان الظن المقابل من الشهرة المحققة او نقل الاجماع الكاشف عن تحقق الشهرة فان اثبات حجية الخبر المخالف للمشهور في غاية الاشكال وان لم نقل بحجية الشهرة ولذا قال صاحب المدارك ان العمل بالخبر المخالف للمشهور مشكل وموافقة الاصحاب من غير دليل اشكل وبالجملة فلا ينبغي ترك الاحتياط بالاخذ بالمظنون في مقابل التخيير واما في مقابل العمل بالاصول فان كان الاصل مثبتاً للاحتياط كالاصل [illegible] في بعض الموارد فالاحوط العمل بالاصل وان كان نافياً للتكليف كاصل البراءة والاستصحاب النافي للتكليف ومثبتاً له مع عدم التمكن من الاحتياط كاصالة الفساد في باب المعاملات ونحو ذلك ففيه الاشكال وفي باب التراجيح تتمة المقال والله العالم بحقيقة الحال والحمد لله اولاً وآخراً وصلى الله على محمد وآله الطاهرين

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على محمد وآله الطاهرين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين **المقصد الثالث في الشك** قد قدمنا في صدر هذا الكتاب ان المكلف الملتفت الى الحكم الشرعي العملي في الواقعة على ثلثة اقسام لانه اما ان يحصل له القطع بحكمه الشرعي واما ان يحصل له الظن واما ان يحصل له الشك وقد عرفت ان القطع حجة في نفسه لا بجعل جاعل والظن يمكن ان يعتبر في الطريق الى المظنون لانه كاشف عنه ظناً لكن العمل به والاعتماد عليه في الشرعيات موقوف على وقوع التعبد به شرعاً وهو غير واقع الا في الجملة وقد ذكرنا موارد وقوعه في الاحكام الشرعية في الجزء الاول من هذا الكتاب واما الشك فلما لم يكن فيه كشف اصلاً لم يعقل فيه ان يعتبر فلو ورد في مورده حكم شرعي كان يقول الواقعة المشكوكة حكمها كذا كان حكماً ظاهرياً لكونه مقابلاً للحكم الواقعي المشكوك بالفرض ويطلق عليه الواقعي الثانوي ايضاً لانه حكم واقعي للواقعة المشكوك في حكمها وثانوي بالنسبة الى ذلك الحكم المشكوك فيه لان موضوع هذا الحكم الظاهري هو الواقعة المشكوك في حكمها لا يتحقق الا بعد تصور حكم نفس الواقعة والشك فيه مثلاً شرب التتن في نفسه له حكم فرضنا فيما نحن فيه شك المكلف فيه فاذا فرضنا ورود حكم شرعي لهذا الفعل المشكوك الحكم كان هذا الوارد متأخراً طبعاً عن ذلك المشكوك فذلك الحكم حكم واقعي بقول مطلق وهذا الوارد ظاهري لكونه المعمول به في الظاهر وواقعي ثانوي لانه متأخر عن ذلك الحكم لتأخر موضوعه عنه ويسمى الدليل الدال على هذا الحكم الظاهري اصلاً واما ما دل على الحكم الاول علماً او ظناً معتبراً فيختص باسم الدليل وقد يقيد بالاجتهادي كما ان الاول قد يسمى بالدليل مقيداً بالفقاهتي وهذان القيدان اصطلاحان من الوحيد البهبهاني لمناسبة مذكورة في تعريف الفقه والاجتهاد ثم ان الظن الغير المعتبر حكمه حكم الشك كما لا يخفى ومما ذكرنا من تأخر مرتبة الحكم الظاهري عن الحكم الواقعي لاجل تقييد موضوعه بالشك في الحكم الواقعي يظهر لك وجه تقديم الادلة على الاصول لان موضوع الاصول يرتفع بوجود الدليل فلا معارضة بينهما لا لعدم اتحاد الموضوع بل لارتفاع موضوع الاصل وهو الشك بوجود الدليل الا ترى انه لا معارضة ولا تنافي بين كون حكم شرب التتن المشكوك حكمه هي الاباحة وبين كون حكم شرب التتن في نفسه مع قطع النظر عن الشك فيه هي الحرمة فاذا علمنا بالثاني لكونه علمياً والفرض سلامته عن معارضة الاول خرج شرب التتن عن موضوع الدليل الاول وهو كونه مشكوك الحكم لا عن حكمه حتى يلزم فيه تخصيص وطرح لظاهره ومن هنا كان اطلاق التقديم والترجيح في المقام تسامحاً لان الترجيح فرع المعارضة وكذلك اطلاق الخاص على الدليل والعام على الاصل فيقال يخصص الاصل بالدليل او يخرج عن الاصل بالدليل ويمكن ان يكون هذا الاطلاق على الحقيقة بالنسبة الى الادلة الغير العلمية بان يقال ان مؤدى اصل البراءة مثلاً انه اذا لم يعلم حرمة شرب التتن فهو غير محرم وهذا عام ومفاد الدليل الدال

في الشبهة التحريمية

اعتبار مثل الامارة الغير العلمية المقابل للاصل انما اذا قام مثل الامارة الغير العلمية على حرمة الشيء الفلاني كخبر واحد وهذا اخص من دليل اصل البراءة

مثلا فيخرج به عنه وكون دليل تلك الامارة اعم من وجه بحسب شموله لغير مورد اصل البراءة لا ينفع بعد قيام الاجماع على عدم الفرق في اعتبار تلك

فيما يمكن أن يورد على الحديث النبوي الشريف

ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم ويمكن ان يورد عليه بان الظاهر من الموصول فيما لا يعلمون بقرينة اخواتها هو الموضوع اعني فعل المكلف
الغير المعلوم كالفعل الذي لا يعلم انه شرب الخمر او شرب الخل وغير ذلك من الشبهات الموضوعية فلا يشمل الحكم الغير المعلوم مع ان تقدير المؤاخذة
في الرواية لا يلائم عموم الموصول للموضوع والحكم لان المقدر المؤاخذة على نفس هذه المذكورات ولا معنى للمؤاخذة على نفس الحرمة المجهولة نعم هي من اثارها
فلو جعل المقدر في كل من هذه التسعة ما هو المناسب من اثره امكن ان يقال اثر حرمة شرب التتن مثلا المؤاخذة على فعله فهي مرفوعة لكن الظاهر
بناء على تقدير المؤاخذة نسبة المؤاخذة الى نفس المذكورات والحاصل ان المقدر في الرواية باعتبار دلالة الاقتضاء يحتمل ان يكون جميع الاثار في
كل واحد من التسعة وهو الاقرب اعتبارا الى المعنى الحقيقي وان يكون في كل منها ما هو الاثر الظاهر فيه وان يقدر المؤاخذة في الكل وهذا اقرب عرفا
من الاول واظهر من الثاني ايضا لان الظاهر ان نسبة الرفع الى مجموع التسعة على نسق واحد فاذا اريد من الخطأ والنسيان وما اكرهوا عليه وما اضطروا
المؤاخذة على انفسها كان الظاهر فيما لا يعلمون ذلك ايضا نعم يظهر من بعض الاخبار الصحيحة عدم اختصاص الموضوع المرفوع بخصوص المؤاخذة فعن المحاسن
عن ابيه عن صفوان بن يحيى والبزنطي جميعا عن ابي الحسن عليه السلام في الرجل يستحلف على اليمين فحلف بالطلاق والعتاق وصدقة ما يملك ايلزمه ذلك فقال
لا قال رسول الله صلى الله عليه وآله رفع عن امتي ما اكرهوا عليه وما لم يطيقوا وما اخطأوا الخبر فان الحلف بالطلاق والعتق والصدقة وان كان باطلا عندنا مع

[illegible]

استدلوا على الشبهة التحريمية

العقاب اذا افضى ترك التحفظ الى الوقوع في الحرام الواقعي وكذلك الكلام في رفع اثر النسيان والخطأ فان مرجعه الى عدم ايجاب التحفظ عليه والا فليس في

التكاليف ما يعم صورة النسيان لقبح تكليف الغافل والحاصل ان المرتفع فيما لا يعلمون واشباهه مما لا يشمله ادلة التكليف هو ايجاب التحفظ على
وجه لا يقع في مخالفة الحرام الواقعي ويلزمه ارتفاع العقاب واستحقاقه فالمرتفع اولا وبالذات امر مجعول يترتب عليه ارتفاع امر غير مجعول ونظير
ذلك ما ربما يقال في رد من تمسك على عدم وجوب الاعادة على من صلى في النجاسة ناسيا بعموم حديث الرفع من ان وجوب الاعادة وان كان حكما شرعيا
الا انه مترتب على مخالفة المأتي به للمأمور به الموجب لبقاء الامر الاول وهي ليست من الاثار الشرعية للنسيان وقد تقدم ان الرواية لا تدل على
رفع الاثار الغير المجعولة ولا الاثار الشرعية المترتبة عليها كوجوب الاعادة فيما نحن فيه ويرده ما تقدم في نظيره من ان الرفع راجع هنا الى
شرطية طهارة اللباس بالنسبة الى الناسي فيقال بحكم حديث الرفع ان شرطية الطهارة شرعا مختصة بحال الذكر فيصير صلوة الناسي في النجاسة مطابقة
للمأمور به فلا يجب الاعادة وكذلك الكلام في الجزء المنسي فتامل واعلم ايضا انه لو حكمنا بعموم الرفع لجميع الاثار فلا يبعد اختصاصه بما لا يكون في رفعه ما ينافي
الامتنان على الامة كما اذا استلزم اضرار المسلم فاتلاف المال المحترم نسيانا او خطأ لا يرتفع معه الضمان وكذلك الاضرار بمسلم لدفع الضرر عن نفسه
لا يدخل في عموم ما اضطروا اليه اذ لا امتنان في رفع الاثر عن الفاعل باضرار الغير

[illegible]

تنبيه لا باس بالاخبار في الشبهة التحريمية

عنها نسياناً فلا تتكلفوها رحمة من الله لكم ومنها قوله عليه السلام الناس في سعة ما لا يعلمون فان كلمة ما اما موصولة اضيف اليه السعة واما مصدرية ظرفية وعلى
التقديرين يثبت المطلوب وفيه ما تقدم في الآيات من ان الاخباريين لا ينكرون عدم وجوب الاحتياط على من لم يعلم بوجوب الاحتياط من العقل والنقل
بعد التامل والتتبع ومنها رواية عبد الاعلى عن الصادق عليه السلام قال سألته عمن لم يعرف شيئاً هل عليه شيء قال لا بناء على ان المراد بالشيء الاول فرد
معين مفروض في الخارج حتى لا يفيد العموم في النفي فيكون المراد هل عليه شيء في خصوص ذلك الشيء المجهول واما بناء على ارادة العموم فظاهره السؤال
عن القاصر الذي لا يدرك شيئاً ومنها قوله عليه السلام ايما امرئ ركب امراً بجهالة فلا شيء عليه وفيه ان الظاهر من الرواية ونظائرها من قولك فلان عمل بكذا بجهالة
هو اعتقاد الصواب او الغفلة عن الواقع فلا يعم صورة التردد في كون فعله صواباً او خطأ ويؤيده ان تعميم الجهالة بصورة التردد يحوج الكلام الى التخصيص
بالشاك الغير المقصر وسياقه يأبى عن التخصيص فتأمل ومنها قوله عليه السلام ان الله تعالى يحتج على العباد بما آتاهم وعرفهم وفيه ان مدلوله كما عرفت في الآيات وغير
واحد من الاخبار مما لا ينكره الاخباريون ومنها قوله عليه السلام في مرسلة الفقيه كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي استدل به الصدوق فيه على جواز القنوت بالفارسية
واستند اليه في اماليه حيث جعل اباحة الاشياء حتى يثبت الحظر من دين الامامية ودلالته على المطلب اوضح من الكل وظاهره عدم وجوب الاحتياط لان الظاهر
ارادة ورود النهي في الشيء من حيث هو لا من حيث كونه مجهول الحكم فان تم ما سيأتي من ادلة الاحتياط دلالة وسنداً وجب ملاحظة التعارض بينها
وبين هذه الرواية وامثالها مما يدل على عدم وجوب الاحتياط ثم الرجوع الى ما تقتضيه قاعدة التعارض وقد يحتج بصحيحة عبد الرحمن بن حجاج فيمن تزوج
امرأة في عدتها قال اما اذا كان بجهالة فليتزوجها بعدما تنقضي عدتها فقد يعذر الناس في الجهالة بما هو اعظم من ذلك قلت باي الجهالتين اعذر بجهالته
ان ذلك محرم عليه ام بجهالته انها في عدة قال احدى الجهالتين اهون من الاخرى الجهالة بان الله حرم عليه ذلك وذلك لانه لا يقدر معها على الاحتياط قلت
فهو في الاخرى معذور قال نعم اذا انقضت عدتها فهو معذور في ان يزوجها وفيه ان الجهل بكونها في العدة ان كان مع العلم بالعدة في الجملة والشك
في انقضائها فان كان الشك في اصل الانقضاء مع العلم بمقدارها فهو شبهة في الموضوع خارج عما نحن فيه مع ان مقتضى الاستصحاب المركوز في الاذهان عدم
الجواز ومنه يعلم انه لو كان الشك في مقدار العدة فهو شبهة حكمية قصر في السؤال عنها فهو ليس معذوراً اتفاقاً لاصالة بقاء العدة واحكامها بل في رواية اخرى
انه اذا علمت ان عليها العدة لم تحل له ابداً فالمراد من المعذورية عدم حرمتها عليه مؤبداً لا من حيث المؤاخذة ويشهد له ايضاً قوله عليه السلام بعد قوله نعم انه اذا انقضت
عدتها فهو معذور في ان يزوجها وكذا مع الجهل باصل العدة لوجوب الفحص واصالة عدم تاثير العقد خصوصاً مع وضوح الحكم بين المسلمين الكاشف عن تقصير الجاهل
هذا ان كان ملتفتاً شاكاً وان كان غافلاً او معتقداً للجواز فهو خارج عن مسألة البراءة لعدم قدرته على الاحتياط وعليه يحمل تعليل معذورية
الجاهل بالتحريم بقوله عليه السلام لانه لا يقدر وان كان تخصيص الجاهل بالحرمة بهذا التعليل يدل على قدرة الجاهل بالعدة على الاحتياط فلا يجوز حمله على الغافل
الا انه اشكال يرد على الرواية على كل تقدير ومحصله لزوم التفكيك بين الجهالتين فتدبر فيه وفي دفعه وقد يستدل على المطلب اخذاً من الشهيد في الذكرى
بقوله عليه السلام كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه وتقريب الاستدلال كما في شرح الوافية ان معنى الحديث ان كل فعل
من الافعال التي تتصف بالحل والحرمة وكذا كل عين مما يتعلق به فعل المكلف ويتصف بالحل والحرمة اذا لم يعلم الحكم الخاص به من الحل والحرمة فهو حلال فخرج ما لا
يتصف بهما جميعاً من الافعال الاضطرارية والاعيان التي لا يتعلق بها فعل المكلف وما علم انه حلال لا حرام فيه او حرام لا حلال فيه وليس الغرض من ذكر
الوصف مجرد الاحتراز بل هو مع بيان ما فيه الاشتباه فصار الحاصل ان ما اشتبه حكمه وكان محتملاً لان يكون حلالاً ولان يكون حراماً فهو حلال سواء
علم حكم كلي فوقه او تحته بحيث لو فرض العلم باندراجه تحته او تحققه في ضمنه لعلم حكمه ام لا وبعبارة اخرى ان كل شيء فيه الحلال والحرام عندك بمعنى انك
تقسمه الى هذين وتحكم عليه باحدهما لا على التعيين ولا تدري المعين منهما فهو لك حلال فيقع الرواية صادقة على مثل اللحم المشترى من السوق المحتمل للمذكى
والميتة وعلى شرب التتن وعلى لحم الحمير ان لم نقل بوضوحه وشككنا فيه لانه يصدق على كل منها انه شيء فيه حلال وحرام عندنا بمعنى انه يجوز لنا ان نجعله
مقسماً لحكمين فنقول هو اما حلال واما حرام وانه يكون من جملة الافعال التي يكون بعض انواعها واصنافها حلالاً وبعضها حراماً واشتركت في ان الحكم
الشرعي المتعلق بها غير معلوم انتهى اقول الظاهر ان المراد بالشيء ليس هو خصوص المشتبه كاللحم المشترى ولحم الحمير على ما مثله بهما اذ لا يستقيم ارجاع الضمير
في منه اليهما لكن لفظة منه ليست في بعض النسخ وايضاً الظاهر ان المراد بقوله عليه السلام فيه حلال وحرام كونه منقسماً اليهما ووجود القسمين فيه بالفعل لا مردداً بينهما
اذ لا تقسيم مع التردد اصلاً لا ذهناً ولا خارجاً وكون الشيء مقسماً لحكمين كما ذكره المستدل لم يعلم له معنى محصل خصوصاً مع قوله انه يجوز لنا ذلك
لان التقسيم الى الحكمين الذي هو في الحقيقة ترديد لا تقسيم امر لازم قهري لا جائز لنا وعلى ما ذكرنا فالمعنى والله العالم ان كل كلي فيه قسم حلال و
قسم حرام كمطلق لحم الغنم المشترك بين المذكى والميتة فهذا الكلي لك حلال الى ان تعرف القسم الحرام معيناً في الخارج فتدعه وعلى الاستخدام يكون المراد ان كل
جزئي خارجي في نوعه القسمان المذكوران فذلك الجزئي لك حلال حتى تعرف القسم الحرام من ذلك الكلي في الخارج فتدعه وعلى اي تقدير فالرواية
مختصة بالشبهة في الموضوع واما ما ذكره المستدل من ان المراد من وجود الحلال والحرام فيه احتماله لهما وصلاحيته لهما فهو مخالف لظاهر القضية ولضميرها لو
على الاستخدام ثم الظاهر ان ذكر هذا القيد مع تمام الكلام بدونه كما في قوله عليه السلام في رواية اخرى كل شيء لك حلال حتى تعرف انه حرام بيان منشأ الاشتباه
الذي يعلم من قوله عليه السلام حتى تعرف كما ان الاحتراز عن المذكورات في كلام المستدل ايضاً يحصل بذلك ومنه يظهر فساد ما انتصر لبعض المعاصرين للمستدل
بعد الاعتراف بما ذكرنا من ظهور القضية في الانقسام الفعلي فلا يشمل مثل شرب التتن من انا نفرض شيئاً له قسمان حلال وحرام واشتبه قسم ثالث منه كاللحم

فانه شيء فيه حلال وهو لحم الغنم وحرام وهو لحم الخنزير فهذا الكلي المنقسم حلال فيكون لحم الحمار حلالاً حتى نعرف حرمته وجه الفساد ان وجود القسمين في
اللحم ليس منشأ لاشتباه لحم الحمار ولا دخل له في هذا الحكم اصلاً ولا في تحقق الموضوع وتقييد الموضوع بقيد اجنبي لا دخل له في الحكم ولا في تحقق
الموضوع مع خروج بعض الافراد منه مثل شرب التتن حتى احتاج هذا المنتصر الى الحاق مثله بلحم الحمار وشبهه مما يوجد في نوعه قسمان معلومان بالاجماع
المركب مستهجن جداً لا ينبغي صدوره من متكلم فضلاً عن الامام عليه السلام هذا مع ان اللازم مما ذكر عدم الحاجة الى الاجماع المركب فان الشرب فيه قسمان
شرب الماء وشرب البنج وشرب التتن كلحم الحمار بعينه وهكذا جميع الافعال المجهولة الحكم واما الفرق بين الشرب واللحم بان الشرب جنس بعيد لشرب التتن بخلاف
اللحم فمما لا ينبغي ان يصغى اليه هذا كله مضافاً الى ان الظاهر من قوله عليه السلام حتى تعرف الحرام منه معرفة ذلك الحرام الذي فرض وجوده ومعلوم ان معرفة
لحم الخنزير وحرمته لا يكون غاية لحلية لحم الحمار وقد اورد على الاستدلال بلزوم استعمال قوله عليه السلام فيه حلال وحرام في معنيين احدهما انه قابل للاتصاف
بهما وبعبارة اخرى يمكن تعلق الحكم الشرعي به ليخرج ما لا يقبل الاتصاف بشيء منهما والثاني انه منقسم اليهما ويوجد النوعان فيه اما في نفس الامر
او عندنا وهو غير جائز وبلزوم استعمال قوله عليه السلام حتى تعرف الحرام منه بعينه في المعنيين ايضاً لان المراد حتى تعرف من الادلة الشرعية اذا اريد معرفة
الحكم المشتبه وتعرف من الخارج من بينة او غيرها الحرمة اذا اريد معرفة الموضوع المشتبه فليتامل انتهى ولعله امر بالتامل في الايراد الاول ايضاً ويمكن
ارجاعه اليهما معاً وهو الاولى هذه جملة ما استدل به من الاخبار والانصاف ظهور بعضها في الدلالة على عدم وجوب الاحتياط فيما لا نص
فيه في الشبهة بحيث لو فرض تمامية الاخبار الآتية للاحتياط وقعت المعارضة بينها لكن بعضها غير دال الا على عدم وجوب الاحتياط لو لم يرد امر عام به
فلا يعارض ما سيجيء من اخبار الاحتياط لو نهضت للحجية سنداً ودلالة واما الاجماع فتقريره على وجهين الاول دعوى اجماع العلماء كلهم من المجتهدين
والاخباريين على ان الحكم فيما لم يرد فيه دليل عقلي او نقلي على تحريمه من حيث هو ولا على تحريمه من حيث انه مجهول الحكم هي البراءة وعدم العقاب على الفعل
وهذا الوجه لا ينفع الا بعد عدم تمامية ما ذكر من الدليل العقلي والنقلي للحظر والاحتياط فهو نظير حكم العقل الآتي الثاني دعوى الاجماع على ان
الحكم فيما لم يرد دليل على تحريمه من حيث هو عدم وجوب الاحتياط وجواز الارتكاب وتحصيل الاجماع بهذا النحو من وجهين الاول ملاحظة فتاوى
العلماء في موارد الفقه فانك لا تكاد تجد من زمان المحدثين الى زمان ارباب التصنيف في الفتوى من يعتمد على حرمة شيء من الافعال بمجرد الاحتياط
نعم ربما يذكرونه في طي الاستدلال في جميع الموارد حتى في الشبهة الوجوبية التي اعترف القائلون بالاحتياط بعدم وجوبه فيها ولا باس بالاشارة الى
من وجدنا في كلماتهم ما هو ظاهر في هذا القول فمنهم ثقة الاسلام الكليني حيث صرح في ديباجة الكافي بان الحكم فيما اختلف فيه الاخبار التخيير ولم
يلزم الاحتياط مع ما ورد من الاخبار بوجوب الاحتياط فيما تعارض فيه النصان وما لم يرد فيه نص بوجوب سوى خصوص الاخبار فالظاهر ان كل من
قال بعدم وجوب الاحتياط هناك قال به هنا ومنهم الصدوق فانه قال اعتقادنا ان الاشياء على الاباحة حتى يرد النهي ويظهر من هذا موافقة والده
ومشايخه لانه لا يعبر بمثل هذه العبارة مع مخالفتهم بل ربما يقول الذي اعتقده وافتي به واستظهر من عبارته هذه انه من دين الامامية واما السيد
فقد صرح باستقلال العقل باباحة ما لا ضرر فيه الى كونه مفسدة وصرح ايضاً في مسألة العمل بخبر الواحد انه متى فرضنا عدم الدليل على حكم
رجعنا فيها الى حكم العقل واما الشيخ فرحمه الله وان ذهب وفاقاً للشيخ المفيد قدس سره الى ان الاصل في الاشياء من طريق العقل الوقف الا انه صرح في العدة
بان حكم الاشياء من طريق العقل وان كان هو الوقف لكنه لا يمتنع ان يدل دليل سمعي على ان الاشياء على الاباحة بعد ان كانت على الوقف بل عندنا الامر
كذلك واليه نذهب انتهى واما من تأخر عن الشيخ كالحلي والمحقق والعلامة والشهيدين وغيرهم فحكمهم بالبراءة يعلم من مراجعة كتبهم وبالجملة فلا نعرف قائلاً
معروفاً بالاحتياط وان كان ظاهر المعارج نسبته الى جماعة ثم انه ربما نسب الى المحقق رحمه الله رجوعه عما في المعارج الى ما في المعتبر من التفصيل بين ما
يعم به البلوى وغيره وانه لا يقول بالبراءة في الثاني وسيجيء الكلام في هذه النسبة بعد ذكر الادلة الآتية ومما ذكرنا يظهر ان تخصيص بعض القول بالبراءة
بمتاخري الامامية مخالف للواقع وكانه ناش عما رأى من السيد والشيخ من التمسك بالاحتياط في كثير من الموارد ويؤيده ما في المعارج من نسبة القول
بوجوب الاحتياط على الاطلاق الى جماعة الثاني الاجماعات المنقولة والشهرة المحققة فانها قد تفيد القطع بالاتفاق وممن استظهر منه دعوى ذلك
الصدوق في عبارته المتقدمة عن اعتقاداته وممن ادعى اتفاق المحصلين عليه الحلي في اول السرائر حيث قال بعد ذكر الكتاب والسنة والاجماع انه اذا فقد
الثلاثة فالمعتمد في المسألة الشرعية عند المحققين الباحثين عن مأخذ الشريعة التمسك بدليل العقل انتهى ومراده بدليل العقل كما يظهر من تتبع كتابه
هو اصل البراءة وممن ادعى اطباق العلماء المحقق في المعارج في باب الاستصحاب وعنه في المسائل المصرية ايضاً في توجيه نسبة السيد الى مذهبنا جواز ازالة
النجاسة بالمضاف مع عدم ورود نص فيه ان من اصلنا العمل بالاصل حتى يثبت الناقل ولم يثبت المنع عن ازالة النجاسة بالمائعات فلولا كون الاصل
اجماعياً لم يحسن من المحقق رحمه الله جعله وجهاً لنسبة مقتضاه الى مذهبنا واما الشهرة فانها تتحقق بعد التتبع في كلمات الاصحاب خصوصاً في الكتب الفقهية ويكفي
في تحققها ذهاب من ذكرنا من القدماء والمتأخرين الثالث الاجماع العملي الكاشف عن رضا المعصوم فان سيرة المسلمين من اول الشريعة بل في كل شريعة على
عدم الالتزام والالزام بترك ما يحتمل ورود النهي عنه من الشارع بعد الفحص وعدم الوجدان وان طريقة الشارع كانت تبليغ المحرمات دون المباحات وليس
ذلك الا لعدم احتياج الرخصة في الفعل الى البيان وكفاية عدم وجدان النهي فيها قال المحقق على ما حكي عنه ان اهل الشرائع كافة لا يخطئون من بادر
الى تناول شيء من المشتبهات سواء علم الاذن فيها من الشرع ام لم يعلم ولا يوجبون عليه عند تناول شيء من المأكول والمشروب ان يعلم التنصيص على اباحته

احتجاج الاخباريين على الاحتياط في الشبهة التحريمية

ويعذرون في كثير من المحرمات اذا تناولها من غير علم ولو كانت محظورة لاسرعوا الى تخطئته حتى يعلم الاذن انتهى اقول ان كان الغرض مما ذكر من عدم التخطئة بيان قبح مؤاخذة الجاهل بالتحريم فهو حسن مع عدم بلوغ وجوب الاحتياط عليه من الشارع لكنه راجع الى الدليل العقلي الآتي ولا ينبغي الاستشهاد له بخصوص اهل الشرايع بل بناء كافة العقلاء وان لم يكونوا من اهل الشرايع على قبح ذلك وان كان الغرض منه ان بناء العقلاء على تجويز الارتكاب مع قطع النظر عن ملاحظة قبح مؤاخذة الجاهل حتى لو فرض عدم قبحه لفرض العقاب من اللوازم القهرية لفعل الحرام مثلا او فرض المولى في التكاليف العرفية ممن يؤاخذ على الحرام ولو صدر جهلا لم يزل بناؤهم على ذلك فهو مبني على عدم وجوب دفع الضرر المحتمل وسيجيء الكلام فيه الرابع من الادلة حكم العقل بقبح العقاب على شيء من دون بيان التكليف ويشهد له حكم العقلاء كافة بقبح مؤاخذة المولى عبده على فعل ما يعترف بعدم اعلامه اصلا بتحريمه ودعوى ان حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل بيان عقلي فلا يقبح بعده المؤاخذة مدفوعة بان الحكم المذكور على تقدير ثبوته لا يكون بيانا للتكليف المجهول المعاقب عليه وانما هو بيان لقاعدة كلية ظاهرية وان لم يكن في مورده تكليف في الواقع فلو تمت عوقب على مخالفتها وان لم يكن تكليف في الواقع لا على التكليف المحتمل على فرض وجوده فلا تصلح القاعدة لورودها على قاعدة القبح المذكور بل قاعدة القبح واردة عليها لانها فرع احتمال الضرر اعني العقاب ولا احتمال بعد حكم العقل بقبح العقاب من غير بيان فمورد قاعدة دفع العقاب المحتمل هو ما ثبت العقاب فيه ببيان الشارع للتكليف فتردد المكلف به بين امرين كما في الشبهة المحصورة وما اشبهها هذا كله ان اريد بالضرر العقاب وان اريد به مضرة اخرى غير العقاب التي لا يتوقف ترتبها على العلم فهو وان كان محتملا لا يرتفع احتماله بقبح العقاب من غير بيان الا ان الشبهة من هذه الجهة موضوعية لا يجب الاحتياط فيها باعتراف الاخباريين فلو ثبت وجوب دفع المضرة المحتملة لكان هذا مشترك الورود فلا بد على كلا القولين اما من منع وجوب الدفع واما من دعوى ترخيص الشارع واذنه فيما شك في كونه من مصاديق الضرر وسيجيء توضيحه في الشبهة الموضوعية ان شاء الله ثم انه ذكر السيد ابو المكارم قدس سره في الغنية ان التكليف بما لا طريق الى العلم به تكليف بما لا يطاق وتبعه بعض من تاخر عنه فاستدل به في مسئلة البراءة والظاهر ان المراد به ما لا يطاق الامتثال به واتيانه بقصد الطاعة كما صرح به جماعة من الخاصة والعامة في دليل اشتراط التكليف بالعلم والا فنفس الفعل لا يصير مما لا يطاق بمجرد عدم العلم بالتكليف به واحتمال كون الغرض من التكليف مطلق صدور الفعل ولو مع عدم قصد الاطاعة او يكون الغرض من التكليف مع الشك فيه اتيان الفعل بداعي حصول الانقياد بقصد الاتيان بمجرد احتمال كونه مطلوبا للآمر وهذا ممكن من الشاك وان لم يمكن من الغافل مدفوع بانه ان قام دليل على وجوب اتيان الشاك في التكليف بالفعل لاحتمال المطلوبية اغنى ذلك من التكليف بنفس الفعل والا لم ينفع التكليف المشكوك في تحصيل الغرض المذكور والحاصل ان التكليف المجهول لا يصلح لكون الغرض منه الحمل على الفعل مطلقا وصدور الفعل من الفاعل احيانا لا لداعي التكليف لا يمكن ان يكون غرضا للتكليف واعلم ان هذا الدليل العقلي كبعض ما تقدم من الادلة النقلية معلق على عدم تمامية ادلة الاحتياط فلا يثبت به الا الاصل في مسئلة البراءة ولا يعد من ادلتها بحيث يعارض اخبار الاحتياط وقد يستدل على البراءة بوجوه غير ناهضة منها استصحاب البراءة المتيقنة حال الصغر والجنون وفيه ان الاستدلال به مبني على اعتبار الاستصحاب من باب الظن فيدخل اصل البراءة بذلك في الامارات الدالة على الحكم الواقعي دون الاصول المثبتة للاحكام الظاهرية وسيجيء عدم اعتبار الاستصحاب من باب الظن ان شاء الله واما لو قلنا باعتباره من باب الاخبار الناهية عن نقض اليقين بالشك فلا ينفع في المقام لان الثابت بها ترتب اللوازم المجعولة الشرعية على المستصحب والمستصحب هنا ليس الا براءة الذمة من التكليف وعدم المنع من الفعل وعدم استحقاق العقاب عليه والمطلوب في الآن اللاحق هو القطع بعدم ترتب العقاب على الفعل او ما يستلزم ذلك اذ لو لم يقطع بالعدم واحتمل العقاب احتاج الى انضمام حكم العقل بقبح العقاب من غير بيان حتى يأمن العقل من العقاب ومعه لا حاجة الى الاستصحاب وملاحظة الحالة السابقة ومن المعلوم ان المطلوب المذكور لا يترتب على المستصحبات المذكورة لان عدم استحقاق العقاب في الآخرة ليس من اللوازم المجعولة الشرعية حتى يحكم به الشارع في الظاهر واما الاذن والترخيص في الفعل فهو وان كان امرا قابلا للجعل ويستلزم انتفاء العقاب واقعا الا ان الاذن الشرعي ليس لازما شرعيا للمستصحبات المذكورة بل هو من المقارنات حيث ان عدم المنع عن الفعل بعد العلم اجمالا بعدم خلو فعل المكلف عن احد الاحكام الخمسة لا ينفك عن كونه مرخصا فيه فهو نظير اثبات وجود احد الضدين بنفي الآخر باصالة العدم ومن هنا تبين ان استدلال بعض من اعترف بما ذكرنا من عدم اعتبار الاستصحاب من باب الظن وعدم اثبات الا اللوازم الشرعية في هذا المقام باستصحاب البراءة منظور فيه نعم من قال باعتباره من باب الظن او انه يثبت بالاستصحاب من باب التعبد كلما لا ينفك عن المستصحب لو كان معلوم البقاء ولو لم يكن من اللوازم الشرعية فلا باس بتمسكه به مع انه يمكن النظر فيه بناء على ما سيجيء من اشتراط العلم ببقاء الموضوع في الاستصحاب وموضوع البراءة في السابق ومناطها هو الصغير الغير القابل للتكليف فانسحابها في القابل اشبه بالقياس من الاستصحاب وبالجملة فاصل البراءة اظهر عند القائلين بها والمنكرين لها من ان يحتاج الى الاستصحاب ومنها ان الاحتياط عسر منفي وجوبه وفيه ان تعسره ليس الا من حيث كثرة موارده وهي ممنوعة لان مجراها عند الاخباريين موارد فقد النص على الحرمة وتعارض النصوص من غير مرجح منصوص وهي ليست بحيث يفضي الاحتياط فيها الى الحرج وعند المجتهدين موارد فقد الظنون الخاصة وهي عند الاكثر ليست بحيث يؤدي الاقتصار عليها والعمل فيما عداها على الاحتياط الى الحرج ولو فرض لبعضهم قلة الظنون الخاصة فلا بد له من العمل بالظن الغير المنصوص على حجيته حذرا من لزوم محذور الحرج ويتضح ذلك بما ذكروه في دليل الانسداد الذي اقاموه على وجوب التعدي عن الظنون المخصوصة فراجع ومنها ان الاحتياط قد يتعذر كما لو دار الامر بين الوجوب والتحريم وفيه ما لا يخفى ولم ار ذكره الا في كلام شاذ لا يعبا به احتج للقول الثاني وهو وجوب الكف عما يحتمل الحرمة بالادلة الثلاثة فمن الكتاب طائفتان احديهما ما دل على النهي عن القول بغير علم فان الحكم بترخيص الشارع لمحتمل الحرمة قول عليه بغير علم وافتراء حيث انه لم يؤذن فيه ولا يرد ذلك

على اهل الاحتياط لانهم لا يحكمون بالحرمة وانما يتركون لاحتمال الحرمة وهذا بخلاف الارتكاب فانه لا يكون الا بعد الحكم بالرخصة والعمل على الاباحة والاخرى ما دل بظاهره على لزوم الاحتياط والاتقاء والتورع مثل ما ذكره الشهيد في الذكرى في خاتمة قضاء الفوائت للدلالة على شرعية الاحتياط في قضاء ما فعلت من الصلوات المحتملة للفساد وهي قوله تعالى واتقوا الله حق تقاته وجاهدوا في الله حق جهاده اقول ونحوهما في الدلالة على وجوب الاحتياط فاتقوا الله ما استطعتم وقوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة وقوله تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول والجواب اما عن الآيات الناهية عن القول بغير علم مضافا الى النقض بشبهة الوجوب والشبهة في الموضوع فبان فعل الشيء المشتبه حكمه اتكالا على قبح العقاب من غير بيان المتفق عليه بين المجتهدين والاخباريين ليس من ذلك واما عما عدا آية التهلكة فبمنع منافاة الارتكاب للتقوى والمجاهدة مع ان غايتها الدلالة على الرجحان على ما استشهد به الشهيد رحمه الله واما عن آية التهلكة فبان الهلاك بمعنى العقاب معلوم العدم وبمعنى غيره يكون الشبهة موضوعية لا يجب فيها الاجتناب بالاتفاق ومن السنة طوائف احديها ما دل على حرمة القول والعمل بغير العلم وقد ظهر جوابها مما ذكر في الآيات الثانية ما دل على وجوب التوقف عند الشبهة وعدم العلم وهي لا تحصى كثرة وظاهر التوقف المطلق السكون وعدم المضي فيكون كناية عن عدم الحركة بارتكاب الفعل وهو محصل قوله عليه السلام في بعض تلك الاخبار الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات فلا يرد على الاستدلال ان التوقف في الحكم الواقعي مسلم عند كلا الفريقين والافتاء بالحكم الظاهري منعا او ترخيصا مشترك كذلك والتوقف في العمل لا معنى له فنذكر بعض تلك الاخبار تيمنا منها مقبولة عمر بن حنظلة عن ابي عبد الله عليه السلام وفيها بعد ذكر المرجحات اذا كان كذلك فارجه حتى تلقى امامك فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات ونحوها صحيحة جميل بن دراج عن ابي عبد الله عليه السلام وزاد فيها ان على كل حق حقيقة وعلى كل صواب نورا فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه وفي روايات الزهري والسكوني وعبد الاعلى الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة وتركك حديثا لم تروه خير من روايتك حديثا لم تحصه ورواية ابي شيبة عن احدهما عليهما السلام وموثقة سعد بن زياد عن جعفر عن ابيه عن آبائه عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال لا تجامعوا في النكاح على الشبهة وقفوا عند الشبهة الى ان قال فان الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة وتوهم ظهور هذا الخبر المستفيض في الاستحباب مدفوع بملاحظة ان الاقتحام في الهلكة لا خير فيه اصلا مع ان جعله تعليلا لوجوب الارجاء في المقبولة وتمهيدا لوجوب طرح ما خالف الكتاب في الصحيحة قرينة على المطلوب فمساقه مساق قول القائل اترك الاكل يوما خير من ان امنع منه سنة وقوله عليه السلام في مقام وجوب الصبر حتى تيقن الوقت لان اصلي بعد الوقت احب الي من ان اصلي قبل الوقت وقوله عليه السلام في مقام التقية لان افطر يوما من شهر رمضان فاقضيه احب الي من ان يضرب عنقي ونظيره في اخبار الشبهة قول علي عليه السلام في وصيته لابنه امسك عن طريق اذا خفت ضلالته فان الكف عند حيرة الضلال خير من ركوب الاهوال ومنها موثقة حمزة بن طيار انه عرض على ابي عبد الله عليه السلام بعض خطب ابيه عليه السلام حتى اذا بلغ موضعا منها قال له كف واسكت ثم قال ابو عبد الله عليه السلام انه لا يسعكم فيما ينزل بكم مما لا تعلمون الا الكف عنه والتثبت والرد الى ائمة الهدى عليهم السلام حتى يحملوكم فيه على القصد ويجلوا عنكم فيه العمى ويعرفوكم فيه الحق قال الله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون ومنها رواية جميل عن الصادق عن آبائه عليهم السلام انه قال رسول الله صلى الله عليه وآله الامور ثلاثة امر بين لك رشده فاتبعه وامر بين لك غيه فاجتنبه وامر اختلف فيه فرده الى الله عز وجل ومنها رواية جابر عن ابي جعفر عليه السلام في وصية له لاصحابه اذا اشتبه الامر عليكم فقفوا عنده وردوه الينا حتى نشرح لكم من ذلك ما شرح الله لنا ومنها رواية زرارة عن ابي جعفر عليه السلام حق الله على العباد ان يقولوا ما يعلمون ويقفوا عند ما لا يعلمون وقوله عليه السلام في رواية المسمعي الواردة في اختلاف الحديثين وما لم تجدوه في شيء من هذه الوجوه فردوا الينا علمه فنحن اولى بذلك ولا تقولوا فيه بآرائكم وعليكم بالكف والتثبت والوقوف وانتم طالبون باحثون حتى ياتيكم البيان من عندنا الى غير ذلك مما ظاهره وجوب التوقف والجواب ان بعض هذه الاخبار مختص بما اذا كان المضي في الشبهة اقتحاما في التهلكة ولا يكون ذلك الا مع عدم معذورية الفاعل لاجل القدرة على ازالة الشبهة بالرجوع الى الامام عليه السلام او الى الطرق المنصوبة منه عليه السلام كما هو ظاهر المقبولة وموثقة حمزة بن طيار ورواية جابر ورواية المسمعي وبعضها وارد في مقام النهي عن ذلك لاتكاله في الامور العملية على الاستنباطات العقلية الظنية او لكون المسئلة من الاعتقاديات كصفات الله تعالى ورسوله والائمة كما يظهر من قوله عليه السلام في رواية زرارة لو ان العباد اذا جهلوا وقفوا ولم يجحدوا لم يكفروا والتوقف في هذه المقامات واجب وبعضها ظاهر في الاستحباب مثل قوله عليه السلام اورع الناس من وقف عند الشبهة وقول امير المؤمنين عليه السلام من ترك ما اشتبه عليه من الاثم فهو لما استبان له اترك والمعاصي حمى الله فمن يرتع حولها يوشك ان يدخلها وفي رواية النعمان بن بشير قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول لكل ملك حمى وحمى الله حلاله وحرامه والمشتبهات بين ذلك لو ان راعيا رعى الى جانب الحمى لم يثبت غنمه ان تقع في وسطه فدعوا المشتبهات وقوله عليه السلام من اتقى الشبهات فقد استبرا لدينه وملخص الجواب عن تلك الاخبار انه لا ينبغي الشك في كون الامر فيها للارشاد من قبيل اوامر الاطباء المقصود منها عدم الوقوع في المضار اذ قد تبين فيها حكمة طلب التوقف ولا يترتب على مخالفته عقاب غير ما يترتب على ارتكاب الشبهة احيانا من الهلاك المحتمل فيها فالمطلوب في تلك الاخبار ترك التعرض للهلاك المحتمل في ارتكاب الشبهة فان كان ذلك الهلاك المحتمل من قبيل العقاب الاخروي كما لو كان التكليف متحققا فعلا في موارد الشبهة المحصورة ونحوها او كان المكلف قادرا على الفحص وازالة الشبهة بالرجوع الى الامام عليه السلام او الطرق المنصوبة او كانت الشبهة من العقائد او الغوامض التي لم يرد الشارع التدين به بغير علم وبصيرة بل نهى عن ذلك بقوله عليه السلام ان الله سكت عن اشياء لم يسكت عنها نسيانا فلا تتكلفوها رحمة من الله لكم فربما يوقع تكلف التدين به بالاعتبارات العقلية او الشواهد النقلية الى العقاب بل الى الخلود فيه اذا وقع التقصير في مقدمات تحصيل المعرفة

في استدلال الاخباريين على الاحتياط في الشبهة التحريمية

في تلك المسألة ففي هذه المقامات ونحوها يكون التوقف لازما عقلا وشرعا من باب الارشاد كاوامر الطبيب بترك المضار وان كان الهلاك المحتمل
مفسدة اخرى غير العقاب سواء كان دينية كصيرورة المكلف بارتكاب الشبهة اقرب الى ارتكاب المعصية كما دل عليه غير واحد من الاخبار المتقدمة
ام دنيوية كالاحتراز عن اموال الظلمة فمجرد احتماله لا يوجب العقاب على فعله لو فرض حرمته واقعا والمفروض ان الامر بالتوقف في هذه الشبهة
لا يفيد استحقاق العقاب على مخالفته لان المفروض كونه للارشاد فيكون المقصود منه التخويف عن لحوق غير العقاب من المضار المحتملة فاجتناب هذه
الشبهة لا يصير واجبا شرعيا بمعنى ترتب العقاب على ارتكابه وما نحن فيه وهي الشبهة الحكمية التحريمية من هذا القبيل لان الهلكة المحتملة فيها لا يكون
المؤاخذة الاخروية باتفاق الاخباريين لاعترافهم بقبح المؤاخذة على مجرد مخالفة الحرمة الواقعية المجهولة وان زعموا ثبوت العقاب من جهة بيان التكليف
في الشبهة باوامر التوقف فاذا لم يكن المحتمل فيها هو العقاب الاخروي كان حالها حال الشبهة الموضوعية كاموال الظلمة والشبهة الوجوبية في انه لا
يحتمل فيها الا غير العقاب من المضار والمفروض كون الامر بالتوقف فيها للارشاد والتخويف عن تلك المضرة المحتملة وبالجملة فمفاد هذه الاخبار
باسرها التحرز عن الهلكة المحتملة فلا بد من احراز احتمال الهلكة عقابا كان او غيره وعلى تقدير احراز هذا الاحتمال لا اشكال ولا خلاف في وجوب
التحرز عنه اذا كان المحتمل عقابا واستحبابه اذا كان غيره فهذه الاخبار لا تنفع في احداث هذا الاحتمال ولا في حكمه فان قلت ان المستفاد منها احتمال التهلكة
في كل محتمل التكليف والمتبادر من التهلكة في الاحكام الشرعية الدينية هي الاخروية فيكشف هذه الاخبار عن عدم سقوط عقاب التكاليف المجهولة
لاجل الجهل ولازم ذلك ايجاب الشارع للاحتياط اذ الاقتصار في العقاب على نفس التكاليف المختفية من دون تكليف ظاهري بالاحتياط قبيح قلت ايجاب
الاحتياط ان كان مقدمة للتحرز عن العقاب الواقعي فهو مستلزم لترتب العقاب على التكليف المجهول وهو قبيح كما اعترف به وان كان حكما ظاهريا
نفسيا فالهلكة الاخروية مترتبة على مخالفته لا مخالفة الواقع وصريح الاخبار ارادة الهلكة الموجودة في الواقع على تقدير الحرمة الواقعية هذا كله
مضافا الى دوران الامر في هذه الاخبار بين حملها على ما ذكرنا وبين ارتكاب التخصيص فيها باخراج الشبهة الوجوبية والموضوعية وما ذكرنا اولى
فحينئذ الوقوف عند الشبهة من الاقتحام في الهلكة اعم من الرجحان المانع من النقيض ومن غير المانع منه فهي قضية تستعمل في المقامين وقد استعملها الائمة
كذلك فمن موارد استعمالها في مقام لزوم الوقوف مقبولة عمر بن حنظلة التي جعلت هذه القضية فيها علة لوجوب التوقف في الخبرين المتعارضين عند فقد
المرجح وصحيحة الجميل المتقدمة التي جعلت القضية فيها تمهيدا لوجوب طرح ما خالف كتاب الله ومن موارد استعمالها في غير اللازم رواية الزهري المتقدمة
التي جعلت فيها القضية تمهيدا لترك رواية الخبر الغير المعلوم صدوره او دلالته فان من المعلوم رجحان ذلك لا لزومه وموثقة سعد بن زياد
المتقدمة التي فيها قول النبي صلى الله عليه وآله لا تجامعوا في النكاح على الشبهة وقفوا عند الشبهة فان مولانا الصادق عليه السلام فسره في تلك الموثقة بقوله عليه السلام اذا بلغك
انك قد رضعت من لبنها او انها لك محرم وما اشبه ذلك فان الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة الخبر ومن المعلوم ان الاحتراز عن نكاح ما في
الرواية من النسوة المشتبهة غير لازم باتفاق الاخباريين لكونها شبهة موضوعية ولاصالة عدم تحقق مانع النكاح وقد يجاب عن اخبار التوقف
بوجوه غير خالية عن النظر منها ان ظاهر اخبار التوقف حرمة الحكم والفتوى من غير علم ونحن نقول بمقتضاها ولكن ندعي علمنا بالحكم الظاهري
وهي الاباحة لادلة البراءة وفيه ان المراد بالتوقف كما يشهد سياق تلك الاخبار وموارد اكثرها هو التوقف في العمل في مقابل المضي فيه على حسب
الارادة الذي هو الاقتحام في الهلكة لا التوقف في الحكم نعم قد يشمله من حيث كون الحكم عملا مشتبها لا من حيث كونه حكما في شبهة فوجوب التوقف
عبارة عن ترك العمل المشتبه الحكم ومنها انها ضعيفة السند ومنها انها في مقام المنع عن العمل بالقياس وانه يجب التوقف عن القول اذا لم يكن هناك نص
عن اهل بيت الوحي عليهم السلام وفي كلا الجوابين ما لا يخفى على من راجع تلك الاخبار ومنها انها معارضة باخبار البراءة وهي اقوى سندا ودلالة واعتضادا
بالكتاب والسنة والعقل وغاية الامر التكافؤ فيرجع فيها الى ما تعارض فيه النصان والمختار فيه التخيير فيرجع الى اصل البراءة وفيه ان مقتضى اكثر ادلة البراءة
المتقدمة وهي جميع آيات الكتاب والعقل واكثر السنة وبعض تقريرات الاجماع كان مدلولها عدم استحقاق العقاب على مخالفة الحكم الذي لا يعلمه
المكلف ومن المعلوم ان هذا من مستقلات العقل الذي لا يدل اخبار التوقف ولا غيرها من الادلة النقلية على خلافه وانما يثبت اخبار التوقف بعد
الاعتراف بتماميتها على ما هو المفروض تكليفا ظاهريا بوجوب الكف وترك المضي عند الشبهة والادلة المذكورة لا تنفي هذا المطلب فتلك الادلة بالنسبة
الى هذه الاخبار من قبيل الاصل بالنسبة الى الدليل فلا معنى لاخذ الترجيح بينهما وما يبقى من السنة من قبيل قوله عليه السلام كل شيء مطلق لا يكافؤ اخبار التوقف
لكونها اكثر واصح سندا واما قوة الدلالة في اخبار البراءة فلم يعلم وظاهر ان الكتاب والعقل لا ينافي وجوب التوقف واما ما ذكره من الرجوع الى التخيير
مع التكافؤ فيمكن للخصم منع التكافؤ لان اخبار الاحتياط مخالفة للعامة لاتفاقهم كما قيل على البراءة ومنع التخيير على تقدير التكافؤ لان الحكم في تعارض
النصين الاحتياط مع ان التخيير لا يضره لانه يختار ادلة وجوب الاحتراز عن الشبهات ومنها ان اخبار البراءة اخص لاختصاصها بمجهول الحلية والحرمة واخبار
التوقف تشمل كل شبهة فتخصص باخبار البراءة وفيه ما تقدم من ان ادلة البراءة بالاضافة الى هذه الاخبار من قبيل الاصل والدليل وما يبقى
فان كان ظاهره الاختصاص بالشبهة الحكمية التحريمية مثل قوله عليه السلام كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي فيوجد في ادلة التوقف ما لا يكون اعم منه فان ما ورد فيه
نهي معارض بما دل على الاباحة غير داخل في هذا الخبر ويشمله اخبار التوقف فاذا وجب التوقف هنا وجب فيما لا نص فيه بالاجماع المركب فتامل مع ان جميع
موارد الشبهة التي امر فيها بالتوقف لا تخلو عن ان يكون شيئا محتمل الحرمة سواء كان عملا ام حكما ام اعتقادا فتدبر والتحقيق في الجواب ما ذكرنا الا ان ما دل

على وجوب الاحتياط وهي كثيرة منها صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال سألت ابا الحسن عليه السلام عن رجلين اصابا صيدا وهما محرمان الجزاء بينهما او على كل
واحد منهما جزاء قال بل عليهما ان يجزي كل واحد منهما الصيد فقلت ان بعض اصحابنا سألني عن ذلك فلم ادر ما عليه قال اذا اصبتم بمثل هذا ولم تدروا
فعليكم الاحتياط حتى تسألوا وتعلموا ومنها موثقة عبد الله بن وضاح على الاقوى قال كتبت الى العبد الصالح يتوارى عنا القرص ويقبل الليل
ويزيد الليل ارتفاعا ويستر عنا الشمس ويرتفع فوق الجبل حمرة ويؤذن عندنا المؤذنون فاصلي وافطر ان كنت صائما او انتظر حتى تذهب الحمرة
التي فوق الجبل فكتب عليه السلام ارى لك ان تنتظر حتى تذهب الحمرة وتاخذ بالحائطة لدينك فان الظاهر ان قوله عليه السلام وتاخذ بيان لمناط الحكم كما في قولك للمخاطب
ارى لك ان توفي دينك وتخلص نفسك فيدل على لزوم الاحتياط مطلقا ومنها ما عن امالي المفيد الثاني ولد الشيخ قدس سرهما بسند كالصحيح عن مولانا
ابي الحسن الرضا عليه السلام قال قال امير المؤمنين عليه السلام لكميل بن زياد اخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت وليس في السند الا علي بن محمد الكاتب الذي يروي عنه المفيد
ومنها ما عن خط الشهيد في حديث طويل عن عنوان البصري عن ابي عبد الله عليه السلام يقول فيه سل العلماء ما جهلت واياك ان تسألهم تعنتا وتجربة واياك ان
تعمل برايك شيئا وخذ الاحتياط في جميع امورك ما تجد اليه سبيلا واهرب من الفتيا هربك من الاسد ولا تجعل رقبتك عتبة للناس ومنها ما ارسله
الشهيد وحكي عن الفريقين من قوله صلى الله عليه وآله دع ما يريبك الى ما لا يريبك فانك لن تجد فقد شيء تركته لله عز وجل ومنها ما ارسله الشهيد ايضا من قوله عليه السلام لك
ان تنظر الحزم وتاخذ بالحائطة لدينك ومنها ما ارسل عنهم عليهم السلام ليس بناكب عن الصراط من سلك سبيل الاحتياط والجواب اما عن الصحيحة فبعدم
الدلالة لان المشار اليه في قوله عليه السلام بمثل هذا اما نفس واقعة الصيد واما ان يكون السؤال عن حكمها وعلى الاول فان جعلنا المورد من قبيل الشك
في التكليف بمعنى ان وجوب نصف الجزاء على كل واحد متيقن ويشك في وجوب النصف الاخر عليه فيكون من قبيل وجوب اداء الدين المردد بين الاقل
والاكثر وقضاء الفوائت المرددة والاحتياط في مثل هذا غير لازم بالاتفاق لانه شك في الوجوب وعلى تقدير قولنا بوجوب الاحتياط في مورد الرواية
وامثاله مما ثبت التكليف فيه في الجملة لاجل هذه الصحيحة وغيرها لم يكن ما نحن فيه من الشبهة مماثلا له لعدم ثبوت التكليف فيه رأسا وان جعلنا المورد من
قبيل الشك في متعلق التكليف وهو المكلف به لكون الاقل على تقدير وجوب الاكثر غير واجب بالاستقلال نظير وجوب التسليم في الصلاة فالاحتياط هنا
كان مذهب جماعة من المجتهدين ايضا الا ان ما نحن فيه من الشبهة الحكمية التحريمية ليس مثلا لمورد الرواية لان الشك فيه في اصل التكليف هذا مع ان ظاهر الرواية
التمكن من الاستعلام حكم الواقعة بالسؤال والتعلم فيما بعد ولا مضايقة عن القول بوجوب الاحتياط في هذه الواقعة الشخصية حتى يتعلم المسالة لما يستقبل
من الوقائع ومنه يظهر انه ان كان المشار اليه بهذا هو السؤال عن حكم الواقعة كما هو الثاني من شقي الترديد فان اريد بالاحتياط فيه الافتاء بالاحتياط لم ينفع فيما نحن فيه
وان اريد من الاحتياط الاحتراز عن الفتوى فيها اصلا حتى بالاحتياط فكذلك واما عن الموثقة فبان ظاهرها الاستحباب والظاهر ان مراده الاحتياط من حيث الشبهة
الموضوعية لاحتمال عدم استتار القرص وكون الحمرة المرتفعة امارة عليها لان ارادة الاحتياط في الشبهة الحكمية بعيد عن منصب الامام عليه السلام لانه لا يقرر الجاهل
بالحكم على جهله ولا ريب ان الانتظار مع الشك في الاستتار واجب لانه مقتضى استصحاب عدم الليل والاشتغال بالصوم وقاعدة الاشتغال بالصلاة
فالمخاطب بالاخذ بالحائطة هو الشاك في براءة ذمته عن الصوم والصلاة ويتعدى الى كل شاك في براءة ذمته عما يجب عليه يقينا لا مطلق الشاك لان الشاك في
الموضوع الخارجي مع عدم تيقن التكليف لا يجب عليه الاحتياط باتفاق من الاخباريين ايضا هذا كله على تقدير القول بكفاية استتار القرص في الغروب وكون
الحمرة غير الحمرة المشرقية ويحتمل بعيدا ان يراد من الحمرة الحمرة المشرقية التي لا بد من زوالها في تحقق الغروب وتعليله بالاحتياط وان كان بعيدا عن منصب الامام عليه السلام
كما لا يخفى لا يمتنع ان يكون هذا النحو من التعبير لاجل التقية لايهام ان الوجه في التاخير هو حصول الجزم باستتار القرص وزوال احتمال عدمه لا ان المغرب
لا يدخل مع تحقق الاستتار كما ان قوله ارى لك يستشم منه رائحة الاستحباب فلعل التعبير به مع وجوب التاخير من جهة التقية وح فتوجيه الحكم بالاحتياط
لا يدل الا على رجحانه واما عن رواية الامالي فبعدم دلالتها على الوجوب للزوم اخراج اكثر موارد الشبهة وهي الشبهة الموضوعية مطلقا والحكمية الوجوبية
والحمل على الاستحباب ايضا مستلزم لاخراج موارد وجوب الاحتياط فيحمل على الارشاد او على الطلب المشترك بين الوجوب والندب وح فلا ينافي وجوبه في بعض
الموارد وعدم لزومه في بعض اخر لان تاكد الطلب الارشادي وعدمه بحسب المصلحة الموجودة في الفعل لان الاحتياط هو الاحتراز عن موارد احتمال المضرة
فيختلف رضا المرشد بتركه وعدم رضاه بحسب مراتب المضرة كما ان الامر في الاوامر الواردة في اطاعة الله ورسوله للارشاد المشترك بين فعل الواجبات
وفعل المندوبات هذا والذي يقتضيه دقيق النظر ان الامر المذكور بالاحتياط مخصوص بالطلب الغير الالزامي لان المقصود منه بيان اعلى مراتب الاحتياط لا جميع
مراتبه ولا المقدار الواجب والمراد من قوله بما شئت ليس التعميم من حيث القلة والكثرة والتفويض الى مشية الشخص لان هذا كله مناف لجعله بمنزلة الاخ بل المراد
اي مرتبة من الاحتياط شئتها فهي في محلها وليس هنا مرتبة من الاحتياط لا يستحسن بالنسبة الى الدين لانه بمنزلة الاخ الذي هو لك وليس بمنزلة سائر الامور لا يستحسن فيها بعض مراتب الاحتياط كالمال وما عدا
الاخ من الرجال فهو بمنزلة قوله تعالى فاتقوا الله ما استطعتم ومما ذكرنا يظهر الجواب عن سائر الاخبار المتقدمة مع ضعف السند في الجميع نعم يظهر من المحقق في
المعارج اعتبار اسناد النبوي دع ما يريبك حيث اقتصر في رده على انه خبر واحد لا يعول عليه في الاصول وان الزام المكلف بالاثقل مظنة الريبة وما ذكره محل
تامل لمنع كون المسالة اصولية ثم منع كون النبوي من اخبار الاحاد المجردة لان مضمونه وهو ترك الشبهة يمكن دعوى تواتره ثم منع عدم اعتبار اخبار الاحاد في
المسالة الاصولية وما ذكره من الزام المكلف بالاثقل مظنة الريبة لا وجه له لان الالزام من هذا الامر فلا ريب فيه ثم ان في اخبار التثليث المروية عن النبي صلى الله عليه وآله والوصي عليه السلام وبعض
الائمة عليهم السلام ففي مقبولة عمر بن حنظلة الواردة في الخبرين المتعارضين بعد الامر بالاخذ بالمشهور منهما وترك الشاذ النادر معللا بقوله فان المجمع عليه لا ريب فيه وقوله

استدلال الاخباريين على الاحتياط في الشبهة التحريمية

99 انما الامور ثلثة امر بين رشده فيتبع وامر بين غيه فيجتنب وامر مشكل يرد حكمه الى الله و رسوله حلال بين و حرام بين و شبهات بين ذلك فمن ترك
الشبهات نجى من المحرمات ومن اخذ بالشبهات وقع في المحرمات وهلك من حيث لا يعلم وجه الدلالة ان الامام عليه السلام اوجب طرح الشاذ معللا بان المجمع عليه لا ريب
فيه والمراد ان الشاذ فيه الريب لا ان الشهرة تجعل الشاذ مما لا ريب في بطلانه والا لم يكن معنى لتأخير الترجيح بالشهرة على الترجيح بالاعدلية والاصدقية
والاورعية ولا لفرض الراوي الشهرة في كلا الخبرين ولا لتثليث الامور ثم الاستشهاد بتثليث النبي صلى الله عليه وآله والحاصل ان الناظر في الرواية يقطع بان الشاذ
مما فيه الريب فيجب طرحه وهو الامر المشكل الذي اوجب الامام رده الى الله ورسوله فيعلم من ذلك كله ان الاستشهاد بقول رسول الله صلى الله عليه وآله في التثليث
لا يستقيم الا مع وجوب الاحتياط والاجتناب عن الشبهات مضافا الى دلالة قوله نجى من المحرمات بناء على ان تخلص النفس من المحرمات واجب وقوله وقع في المحرمات وهلك
من حيث لا يعلم ودون هذا في الظهور النبوي المروي عن ابي عبد الله عليه السلام في كلام طويل وقد تقدم في اخبار التوقف وكذا مرسلة الصدوق عن امير المؤمنين عليه السلام والجواب
عنه ما ذكرنا سابقا من ان الامر بالاجتناب عن الشبهة ارشادي للتحرز عن المضرة المحتملة فيها فقد تكون المضرة عقابا واخروية فالاجتناب لازم وقد يكون
مضرة اخرى فلا عقاب على ارتكابها على تقدير الوقوع في الهلكة كالمشتبه بالحرام حيث لا يحتمل فيه لو فرض الوقوع في العقاب على تقدير الحرمة اتفاقا لقبح العقاب
على الحكم الواقعي المجهول باعتراف الاخباريين ايضا كما تقدم واذا تبين لك ان المقصود من الامر بطرح الشبهات ليس خصوص الالزام فيكفي حينئذ في مناسبة ذكر
كلام النبي المسوق للارشاد انه اذا كان الاجتناب من المشتبه بالحرام راجحا تفصيا عن الوقوع في مفسدة الحرام فكذلك طرح الخبر الشاذ واجب لوجوب
التحري عند تعارض الخبرين في تحصيل ما هو ابعد من الريب واقرب الى الحق اذ لو قصر في ذلك واخذ بالخبر الذي فيه الريب احتمل ان يكون قد اخذ بغير ما هو الحجة
له فيكون الحكم به حكما من غير الطرق المنصوبة من قبل الشارع فتأمل ويؤيده ما ذكرنا من ان النبوي ليس واردا في مقام الالزام بترك الشبهات امور احدها عموم الشبهات
للشبهة الموضوعية التحريمية التي اعترف الاخباريون بعدم وجوب الاجتناب عنها وتخصيصه بالشبهة الحكمية مع انه اخراج لاكثر الافراد مناف للسياق فان
سياق الرواية آب عن التخصيص لانها في الحصر ليس الشبهة الموضوعية من الحلال البين ولو بني على كونها منه لاجل ادلة جواز ارتكابها قلنا بمثله في الشبهة
الحكمية الثاني انه صلى الله عليه وآله رتب على ارتكاب الشبهات الوقوع في المحرمات والهلاك من حيث لا يعلم والمراد منه جنس الشبهة لانه في مقام بيان ما تردد بين الحلال والحرام
لا في مقام التحذير عن ارتكاب المجموع مع انه ينافي استشهاد الامام ومن المعلوم ان ارتكاب جنس الشبهة لا يوجب الوقوع في الحرام ولا الهلاك من حيث لا يعلم الا على
مجاز المشارفة كما يدل عليه بعض ما مضى وما يأتي من الاخبار فالاستدلال موقوف على اثبات كبرى وهي ان الاشراف على الوقوع في الحرام والهلاك من حيث
لا يعلم محرم من دون سبق علم به اصلا الثالث الاخبار الكثيرة المساوقة لهذا الخبر الشريف الظاهرة في الاستحباب بقرائن مذكورة فيها منها قول النبي صلى الله عليه وآله في رواية النعمان وقد
تقدم في اخبار الوقف ومنها قول امير المؤمنين عليه السلام في مرسلة الصدوق انه خطب فقال حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك ما اشتبه عليه من الاثم فهو لما استبان له

فيما ينبغي التنبيه عليه في الشبهة التحريمية

بل بتجربة بل ومع ظن عدم المانع عن تنجزه في اول الامر من الشارع او خلفائه او من يصل اليه لكن هذا الظن لا دليل على اعتباره ولا دخل له باصل البراءة التي
هي من الادلة العقلية ولا بمسألة التكليف بما لا يطاق ولا بكلام المحقق فالتحقيق في تحقيقنا الكلام المحقق مع انه غير تام في نفسه اجنبي عنه بالمرة نعم
قد يتمسك في استصحاب البراءة السابقة بل هو المتداول فيما بعد الشرع كما سيجيء عن بعضهم لكن لا من باب لزوم التكليف بما لا يطاق الذي ذكره المحقق ومن هنا
يعلم ان تغاير القسمين الاولين باعتبار كيفية الاستدلال حيث ان مناط الاستدلال في هذا القسم الملازمة بين عدم الدليل وعدم الحكم مع
قطع النظر عن ملاحظة الحالة السابقة فجعله من اقسام الاستصحاب مبني على ارادة مطلق الحكم على طبق الحالة السابقة عند الشك ولو لدليل آخر غيره
الا اتكالا على الحالة السابقة فتجري فيما لم يعلم فيه الحالة السابقة ومناط الاستدلال في القسم الاول ملاحظة الحالة السابقة حتى مع عدم العلم
بعدم الدليل على الحكم ويشهد لما ذكرنا من المغايرة الاعتبارية ان الشيخ لم يقل بوجوب مضي المتيمم الواجد للماء في اثناء صلوته لاجل الاستصحاب
وقال به لاجل ان عدم الدليل دليل العدم نعم هذا القسم الثاني اعم موردا من الاول لجريانه في الاحكام العقلية وغيرها كما ذكره جماعة من الاصوليين
والحاصل انه لا ينبغي الشك في ان بناء المحقق على التمسك بالبراءة الاصلية مع الشك في الحرمة كما يظهر من تتبع فتاويه وبناؤه في المعتبر الثاني مقتضى الادلة
المتقدمة من كون الحكم الظاهري في الفعل المشتبه الحكم هي الاباحة من غير ملاحظة الظن بعدم تحريمه في الواقع فهذا الاصل يفيد القطع بعدم اشتغال
الذمة لا الظن بعدم الحكم واقعا ولو افاده لم يكن معتبرا الا ان الذي يظهر من جماعة كونه من الادلة الظنية منهم صاحب المعالم عند دفع الاعتراض عن
بعض مقدمات الدليل الرابع الذي ذكره لحجية خبر الواحد ومنهم شيخنا البهائي ولعل هذا هو المشهور بين الاصوليين حيث لا يتمسكون فيه الا باستصحاب
البراءة السابقة بل ظاهر المحقق في المعارج الاطباق على التمسك بالبراءة الاصلية حتى يثبت الناقل وظاهره ان اعتمادهم في الحكم بالبراءة على كونها هي
الحالة السابقة والتحقيق انه لو فرض حصول الظن من الحالة السابقة فلا يعتبر والاجماع ليس على اعتبار هذا الظن وانما هو على العمل على طبق الحالة
السابقة ولا يحتاج اليه بعد قيام الاخبار المتقدمة وحكم العقل الثالث لا اشكال في رجحان الاحتياط عقلا ونقلا كما يستفاد من الاخبار المذكورة
وغيرها وهل الاوامر الشرعية للاستحباب فيثاب عليه وان لم يحصل به الاجتناب عن الحرام الواقعي او غيري بمعنى كونه مطلوبا لاجل التحرز عن الهلكة المحتملة
والاطمينان بعدم وقوعه فيها فيكون الامر به ارشاديا لا يترتب على موافقته ومخالفته سوى الخاصية المترتبة على الفعل او الترك نظير اوامر الطبيب ونظير
الامر بالاشهاد عند المعاملة لئلا يقع التنازع وجهان من ظاهر الامر بعد فرض عدم ارادة الوجوب ومن سياق جل الاخبار الواردة في ذلك فان الظاهر
كونها مؤكدة لحكم العقل بالاحتياط والظاهر ان حكم العقل من حيث هو حكم بالاحتياط على تقدير كونه الزاميا لمحض الاطمينان ودفع احتمال العقاب وكما انه اذا تيقن
بالضرر يكون الزام العقل لمحض الفرار عن العقاب المتيقن فكذلك طلبه الغير الالزامي اذا احتمل الضرر بل وكذا امر الشارع بالاطاعة في قوله تعالى اطيعوا
وسوله لمحض الارشاد لئلا يقع العبد في عقاب المعصية ويفوته ثواب الطاعة ولا يترتب على مخالفته شيء سوى ذلك فكذلك امره بالاخذ بما لا يؤمن معه
من الضرر لا يترتب على موافقته سوى الامان المذكور ولا على مخالفته سوى الوقوع في الحرام الواقعي على تقدير تحققه ويشهد بما ذكرنا ان ظاهر الاخبار حصر
حكمة الاجتناب عن الشبهة في التفصي عن الهلكة الواقعية لئلا يقع فيها من حيث لا يعلم واقترانه مع الاجتناب عن الحرام المعلوم في كونه ورعا ومن المعلوم ان
الامر باجتناب المحرمات في هذه الاخبار ليس الا للارشاد لا يترتب على موافقتها او مخالفتها سوى الخاصية الموجودة في المامور به وهو الاجتناب عن الحرام وفوته
فكذلك الامر باجتناب الشبهة لا يترتب على موافقته سوى ما يترتب على نفس الاجتناب لو لم يأمر به الشارع بل فعله المكلف حذرا من الوقوع في الحرام ولا يبعد التزام
ترتب الثواب عليه من حيث انه انقياد واطاعة حكمية فيكون حينئذ حال الاحتياط والامر به حال نفس الاطاعة الحقيقية والامر بها في كون الامر لا يزيد فيه على ما
ثبت فيه من المدح او الثواب لولا الامر هذا ولكن الظاهر من بعض الاخبار المتقدمة مثل قوله من ارتكب الشبهات نازعته نفسه الى ان يقع في المحرمات وقوله
من ترك الشبهات كان لما استبان له من الاثم اترك وقوله من يرتع حول الحمى اوشك ان يقع فيه هو كون الامر به للاستحباب وحكمته ان لا يهون عليه ارتكاب
المحرمات المعلومة ولازم ذلك استحقاق الثواب على اطاعة اوامر الاحتياط مضافا الى الثواب المترتب على نفسه ثم لا فرق فيما ذكرنا من حسن الاحتياط بالترك
بين افراد المسألة حتى مورد دوران الامر بين الاستحباب والتحريم بناء على ان دفع المفسدة الملزمة للترك اولى من جلب المصلحة الغير الملزمة وظهور الاخبار المتقدمة
في ذلك ايضا ولا يتوهم انه يلزم من ذلك عدم حسن الاحتياط فيما احتمل كونه من العبادات المستحبة بل حسن الاحتياط بتركه اذ لا ينفك ذلك عن احتمال كون
فعله تشريعا محرما الا ان حرمة التشريع تابعة لتحققه ومع اتيان ما احتمل كونها عبادة لداعي هذا الاحتمال لا يتحقق موضوع التشريع ولذا قد يجب الاحتياط
مع هذا الاحتمال كما في الصلوة الى اربع جهات وفي الثوبين المشتبهين وغيرهما وسيجيء زيادة توضيح لذلك ان شاء الله الرابع نسب الوحيد البهبهاني الى الاخباريين
مذاهب اربعة فيما لا نص فيه التوقف والاحتياط والحرمة الواقعية والظاهرية ويحتمل رجوعهما الى معنى واحد وكون اختلافهم في التعبير لاجل اختلاف ما ركنوا اليه من
ادلة القول بوجوب اجتناب الشبهة فبعضهم ركن الى اخبار التوقف وآخر الى اخبار الاحتياط وثالث الى اوامر ترك الشبهات مقدمة لتجنب المحرمات كحديث
التثليث ورابع الى اوامر ترك الشبهات من حيث انها شبهات فان هذا الموضوع في نفسه حكمه الواقعي الحرمة والاظهر ان التوقف اعم بحسب المورد من الاحتياط لشموله
الاحكام المشتبهة في الاموال والاعراض والنفوس مما يجب فيها الصلح او القرعة فمن عبر به اراد وجوب التوقف في جميع الوقائع الخالية عن النص العام والخاص والا
حتياط اعم من موارد احتمال التحريم فمن عبر به اراد الاعم من محتمل التحريم ومحتمل الوجوب مثل وجوب السورة او وجوب الجزاء المردد بين نصف الصيد وكله
واما الحرمة الظاهرية والواقعية فيحتمل الفرق بينهما بان المعبر بالاولى قد لاحظ الحرمة من حيث عروضها لموضوع محكوم بحكم واقعي فالحرمة ظاهرية والمعبر

بالثانية

في الشبهة التحريمية الحكمية

بالثانية قد لاحظها من حيث عروضها للمشتبه الحكم وهو موضوع من الموضوعات الواقعية فالحرمة واقعية او بملاحظة انه اذا منع الشارع المكلف من حيث انه جاهل
بالحكم من الفعل فلا يعقل اباحته له واقعا لان معنى الاباحة الاذن والترخيص فتامل ويحتمل الفرق بان القائل بالحرمة الظاهرية يحتمل ان يكون الحكم في
الواقع هي الاباحة الا ان ادلة الاجتناب عن الشبهات حرمتها ظاهرا والقائل بالحرمة الواقعية انما يتمسك في ذلك باصالة الحظر في الاشياء من باب قبح
التصرف فيما يختص بالغير بغير اذنه ويحتمل الفرق بان معنى الحرمة الظاهرية حرمة الشيء في الظاهر فيعاقب عليه مطلقا وان كان مباحا في الواقع والقائل
بالحرمة الواقعية يقول بانه لا حرمة ظاهرا اصلا فان كان في الواقع حراما استحق المؤاخذة عليه والا فلا وليس معناها ان المشتبه حرام واقعا بل معناها
انه ليس فيه الا الحرمة الواقعية على تقدير ثبوتها فان هذا احد الاقوال للاخباريين في المسألة على ما ذكره العلامة الوحيد المتقدم في موضع آخر
حيث قال بعد ذكر خبر التثليث المتقدم بانه لا يدل على الحظر ووجوب التوقف بل مقتضاه ان من ارتكب الشبهة واتفق كونه حراما في الواقع يهلك
لا مطلقا ويخطر بخاطري ان من الاخباريين من يقول بهذا المعنى انتهى ولعل هذا القائل اعتمد في ذلك على ما ذكرنا سابقا من ان الامر العقلي والنقلي بالاحتياط
للارشاد من قبيل اوامر الطبيب لا يترتب على موافقتها ومخالفتها عدا ما يترتب على نفس الفعل المامور به او تركه لو لم يكن امر نعم الارشاد على مذهب
هذا الشخص على وجه اللزوم كما في بعض اوامر الطبيب لا للاولوية كما اختاره القائلون بالبراءة واما ما يترتب على نفس الاحتياط فليس الا التخلص من
الهلاك المحتمل في الفعل نعم فاعله يستحق المدح من حيث تركه لما يحتمل ان يكون تركه مطلوبا عند المولى ففيه نوع من الانقياد ويستحق عليه المدح و
الثواب واما تركه فليس فيه الا التجري بارتكاب ما يحتمل ان يكون مبغوضا للمولى ولا دليل على حرمة التجري على هذا الوجه واستحقاق العقاب عليه بل
عرفت في مسألة حجية العلم المناقشة في حرمة التجري بما هو اعظم من ذلك كان يكون الشيء مقطوع الحرمة بالجهل المركب ولا يلزم من تسليم استحقاق الثواب
على الانقياد بفعل الاحتياط استحقاق العقاب بترك الاحتياط والتجري بالاقدام على ما يحتمل كونه مبغوضا وسيأتي تتمة توضيح ذلك في الشبهة المحصورة
الخامس ان اصالة الاباحة في مشتبه الحكم انما هو مع عدم اصل موضوعي حاكم عليها فلو شك في حل اكل حيوان مع العلم بقبوله التذكية جرى اصالة
الحل وان شك فيه من جهة الشك في قبوله للتذكية فالحكم الحرمة لاصالة عدم التذكية لان من شرائطها قابلية المحل وهي مشكوكة فيحكم بعدمها وكون الحيوان
ميتة ويظهر من المحقق والشهيد الثانيين قدس سرهما فيما اذا شك في حيوان متولد من طاهر ونجس لا يتبعهما في الاسم وليس له مماثل ان الاصل فيه الطهارة
والحرمة فان كان الوجه فيه اصالة عدم التذكية فانما يحسن مع الشك في قبول التذكية وعدم عموم يدل على جواز تذكية كل حيوان الا ما خرج كما ادعاه
بعض وان كان الوجه فيه اصالة الحرمة قبل التذكية ففيه ان الحرمة قبل التذكية لاجل كونه من الميتة فاذا فرض اثبات جواز تذكيته خرج عن الميتة فيحتاج حرمته
الى موضوع آخر ولو شك في قبول التذكية رجع الى الوجه السابق وكيف كان فلا يعرف وجه لرفع اليد عن اصالة الحل والاباحة نعم ذكر شارح الروضة
وجها آخر ونقله بعض محشيها عن الشهيد في تمهيد القواعد قال شارح الروضة ان كلا من النجاسات والمحللات محصورة فاذا لم يدخل في المحصور منها كان الاصل
طهارته وحرمة لحمه وهو ظاهر انتهى ويمكن منع حصر المحللات بل المحرمات محصورة والعقل والنقل دل على اباحة ما لم يعلم حرمته ولذا يتمسكون كثيرا باصالة
الحل في باب الاطعمة والاشربة ولو قيل ان الحل انما علق في قوله تعالى قل احل لكم الطيبات المفيد للحصر في مقام الجواب عن الاستفهام فكل ما شك في كونه
طيبا فالاصل عدم احلال الشارع له قلنا ان التحريم محمول في القرآن على الخبائث والفواحش فاذا شك فيه فالاصل عدم التحريم ومع تعارض الاصلين
يرجع الى اصالة الاباحة وعموم قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي وقوله عليه السلام ليس الحرام الا ما حرم الله مع انه يمكن فرض كون الحيوان مما ثبت كونه طيبا بل
ما لا يستقذره نوعه [illegible] مع تمكن احرازه بالاصل عند الشك فتدبر السادس حكي عن بعض الاخباريين كلام لا يخلو ايراده عن فائدة وهو انه هل يجوز
احد ان يقف عبد من عباد الله فيقال له بما كنت تعمل في الاحكام الشرعية فيقول كنت اعمل بقول المعصوم واقتفي اثره وما ثبت من المعلوم فان
اشتبه علي شيء عملت بالاحتياط افيزل قدم هذا العبد عن الصراط ويقابل بالاهانة والاحباط فيؤمر به الى النار ويحرم مرافقة الابرار هيهات هيهات ان
يكون اهل التسامح والتساهل في الدين في الجنة خالدين واهل الاحتياط في النار معذبين انتهى كلامه اقول لا يخفى على العوام فضلا عن غيرهم ان
احدا لا يقول بحرمة الاحتياط ولا ينكر حسنه وانه سبيل النجاة واما الافتاء بوجوب الاحتياط فلا اشكال في انه غير مطابق للاحتياط لاحتمال حرمته
فان ثبت وجوب الافتاء فالامر يدور بين الوجوب والتحريم والا فالاحتياط في ترك الفتوى وحينئذ فيحكم الجاهل بما يحكم به عقله فان التفت الى قبح العقاب
من غير بيان لم يكن عليه بأس في ارتكاب المشتبه وان لم يلتفت اليه واحتمل العقاب كان مجبولا على الالتزام بتركه كمن احتمل ان فيما يريد سلوكه من الطريق
سبعا وعلى كل تقدير فلا ينفع قول الاخباريين له ان العقل يحكم بوجوب الاحتياط من باب وجوب دفع الضرر المحتمل ولا قول الاصوليين له ان العقل يحكم
بنفي البأس مع الاشتباه وبالجملة فالمجتهدون لا ينكرون على العامل بالاحتياط والافتاء بوجوبه من الاخباريين نظير الافتاء بالبراءة من المجتهدين ولا مفر
من الامرين في الشبهة ومفاسد الالتزام بالاحتياط ليست باقل من مفاسد ارتكاب المشتبه كما لا يخفى فما ذكره هذا الاخباري من الانكار لم يعلم توجهه
الى احد والله العالم وهو الحاكم المسألة الثانية ما اذا كان دوران حكم الفعل بين الحرمة وغير الوجوب من جهة اجمال النص اما بان يكون اللفظ الدال
على الحكم مجملا كالنهي المجرد عن القرينة اذا قلنا باشتراكه لفظا بين الحرمة والكراهة واما بان يكون الدال على متعلق الحكم كذلك سواء كان الاجمال في وضعه
كالغناء اذا قلنا باجماله فيكون المشكوك في كونه غناء محتمل الحرمة ام كان الاجمال في المراد منه كما اذا شك في شمول الخمر للخمر الغير المسكر ولم يكن هناك اطلاق
يؤخذ به والحكم في ذلك كله كما في المسألة الاولى والادلة المذكورة هناك من الطرفين جارية هنا وربما يتوهم ان الاجمال اذا كان في متعلق الحكم كالغناء وشرب

في اصل البرائة

الغير المسكر كان ذلك داخلا في الشبهة في طريق الحكم وهو فاسد المسئلة الثالثة ان يدور حكم الفعل بين الحرمة وغير الوجوب من جهة تعارض النصين
وعدم ثبوت ما يكون مرجحا لاحدهما او الاقوى فيه ايضا عدم وجوب الاحتياط لعدم الدليل عليه على ما تقدم من الوجوه التي عرفتها الحاكم بعض
ما ورد في خصوص تعارض النصين مثل ما في عوالي اللئالي من مرفوعة العلامة الى زرارة عن مولينا ابي جعفر عم قال قلت جعلت فداك يأتي
عنكم الخبران او الحديثان المتعارضان فبايهما نعمل فقال يا زرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك واترك الشاذ النادر فقلت يا سيدي انهما معا
مشهوران مرويان مأثوران عنكم فقال خذ بما يقوله اعدلهما عندك واوثقهما في نفسك فقلت انهما معا عدلان مرضيان موثقان عندي
فقال انظر ما وافق منهما مذهب العامة فاتركه وخذ بما خالفهم فان الحق فيما خالفهم فقلت ربما كانا موافقين لهم او مخالفين فكيف نصنع قال
خذ بما فيه الحائطة لدينك واترك ما خالف الاحتياط فقلت انهما موافقان للاحتياط او مخالفان فكيف اصنع قال اذن فتخير احدهما فتأخذ به
وتدع الآخر الحديث وهذه الرواية وان كانت اخص من اخبار التخيير الا انها ضعيفة السند وقد طعن صاحب الحدائق فيها وفي كتاب العوالي ...

في الشبهة التحريمية الحكمية

في الضرر المحتمل في المقام فان قيل نختار اولا احتمال الضرر المتعلق بامور الآخرة والعقل لا يدفع ترتبه من دون بيان الاحتمال المصلحة في عدم البيان
ووكول الامر الى ما ينضبط العقل كما صرح في العدة في جواب ما ذكره القائلون باصالة الاباحة من انه لو كان هناك في الفعل مضرة لوجب بيانها وثانيا
نختار المضرة الدنيوية وتحريمه ثابت شرعا لقوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة كما استدل به الشيخ ايضا في العدة على دفع اصالة الاباحة وهذا
الدليل ومثله رافع للحلية الثابتة بقولهم كل شيء لك حلال حتى تعرف انه حرام قلت لو سلمنا احتمال المصلحة في بيان الضرر الاخروي الا ان قولهم
كل شيء لك حلال بيان لعدم الضرر الاخروي واما الضرر الغير الاخروي فوجوب دفع المشكوك منه ممنوع وآية التهلكة مختصة بمظنة الهلاك وقد
صرح الفقهاء في باب المسافر بان سلوك الطريق الذي يظن معه العطب معصية دون مطلق ما يحتمل فيه ذلك وكذا في باب التيمم والافطار لم يخصوا
الامر بظن الضرر الموجب لحرمة العبادة دون الشك ...

حصر ما يبتلى به المكلف من الافعال في ثلثة فان كانت غاية الشبهة الموضوعية ايضا صح الحصر وان اختص بالشبهة الحكمية كان الفرد الخارج المردد بين الحلال والحرام قسما رابعا لانه ليس حلالا بينا ولا حراما بينا ولا مشتبه الحكم ولو استشهد بما قبل النبوي من قول الصادق ثم انما الامور ثلثة كان ذلك اظهر في الاختصاص بالشبهة الحكمية اذ المحصور في هذه الفقرة الامور التي يرجع فيها الى بيان الشارع فلا يرد اخلاله بكون الفرد الخارج المشتبه امرا رابعا للثلاثة واما ما ذكره من المانع لشمول النبوي للشبهة الموضوعية من انه لا يعلم الحلال من الحرام الا علام الغيوب ففيه ان اريد حلم وجوده فما فيه الا يخفى وان اريد ندرته ففيه ان الندرة تمنع من اختصاص النبوي بالنادر لا من شموله له مع ان دعوى كون الحلال البين من حيث الحكم اكثر من الحلال البين من حيث الموضوع قابلة للمنع بل المحرمات الخارجية المعلومة اكثر بمراتب من المحرمات الكلية المعلوم تحريمها ثم قال ومنها ما ورد من الامر البليغ باجتناب ما يحتمل الحرمة والاباحة بسبب تعارض الادلة وعدم النص وذلك واضح الدلالة على اشتباه نفس الحكم الشرعي اقول ما دل على التخيير والتوسعة مع التعارض وعلى الاباحة مع عدم ورود النهي وان لم يكن في الكثرة بمقدار ادلة التوقف والاحتياط الا ان الانصاف ان

[illegible]

في وجوب الاحتياط لا في حسنه الرابع اباحة ما يحتمل الحرمة غير مختصة بالعاجز عن الاستعلام بل يشمل القادر على تحصيل العلم بالواقع لعموم ادلته من العقل والنقل وقوله في ذيل رواية مسعدة بن صدقة والاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غيره او تقوم به البينة فان ظاهره حصول الاستبانة وقيام البينة لا بالتحصيل وقوله هو لك حلال حتى يجيئك شاهدان لكن هذا واشباهه مثل قوله في اللحم المشتري من السوق كل ولا تسئل وقوله ليس عليكم المسئلة ان الخوارج ضيقوا وقوله في حكاية المنقطعة التي تبين لها زوج لم سئلت واردة في موارد وجود الامارة الشرعية على الحلية فلا تشمل ما نحن فيه الا ان المسئلة غير خلافية مع كفاية الاطلاقات المطلب الثاني في دوران حكم الفعل بين الوجوب وغير الحرمة من الاحكام وفيه ايضا مسائل الاولى فيما اشتبه حكمه الشرعي الكلي من جهة عدم النص المعتبر كما اذا ورد خبر ضعيف او فتوى جماعة بوجوب فعل كالدعاء عند رؤية الهلال وكالاستهلال في رمضان وغير ذلك والمعروف من الاخباريين هنا موافقة المجتهدين في العمل باصالة البراءة وعدم وجوب الاحتياط قال المحدث الحر العاملي في باب القضاء من الوسائل انه لا خلاف في نفي الوجوب عند الشك الا اذا علمنا اشتغال الذمة بعبادة معينة وحصل الشك بين الفردين كالقصر والاتمام والظهر والجمعة وجزاء واحد للصيد او اثنين ونحو ذلك فانه يجب الجمع بين العبادتين لتحريم تركهما معا

[illegible]

كما تقدم في المطلب الأول واستظهار ذلك من صاحبي المعالم والزبدة لكن ما ذكره من إكمال الدين لا ينفي حصول الظن لجواز دعوى أن المظنون بالاستصحاب
أو غيره موافقة ما جاء به النبي للبراءة وما ذكره من تبعية خطاب الله للحكم والمصالح لا ينافي ذلك لكن الإنصاف أن الاستصحاب لا يفيد الظن
خصوصا في المقام كما سيجيء في محله ولا أمارة غيره يفيد الظن فالاعتراض على مثل هؤلاء إنما هو منع حصول الظن ومنع اعتباره على تقدير الحصول ولا
دخل لإكمال الدين وعدمه ولا للحسن والقبح العقليين في هذا المنع وكيف كان فيظهر من المعارج القول بالاحتياط في المقام عن جماعة حيث قال
العمل بالاحتياط غير لازم وصار آخرون إلى لزومه وفصل آخرون انتهى وحكي عن المعالم نسبته إلى جماعة فالظاهر أن المسألة خلافية لكن لم يعرف القائل به بعينه
وإن كان يظهر من الشيخ والسيدين التمسك به أحيانا لكن يعلم مذهبهم من أكثر المسائل والأقوى ما عليه المشهور من أصالة البراءة للأدلة الأربعة المتقدمة
مضافا إلى الإجماع المركب وينبغي التنبيه على أمور الأول أن محل الكلام في هذه المسألة هو احتمال التكليف المستقل وأما إذا احتمل كون شيء
واجبا لكونه جزءا أو شرطا لواجب آخر فهو داخل في الشك في المكلف به وإن كان المختار جريان أصل البراءة فيه أيضا كما سيجيء إن شاء الله لكنه خارج عن هذه
المسألة الاتفاقية الثاني أنه لا إشكال في رجحان الاحتياط بالفعل حتى فيما احتمل كراهته والظاهر ترتب الثواب عليه إذا أتى به لداعي احتمال المحبوبية
لأنه انقياد وإطاعة حكمية والحكم بالثواب هنا أولى من الحكم بالعقاب على تارك الاحتياط اللازم بناء على أنه في حكم المعصية وإن لم يفعل محرما
واقعا وفي جريان ذلك في العبادات عند دوران الأمر بين الوجوب وغير الاستحباب وجهان أقواهما العدم لأن العبادة لا بد فيها من نية التقرب المتوقفة
على العلم بأمر الشارع تفصيلا أو إجمالا كما في كل من الصلوات الأربع عند اشتباه القبلة وما ذكرنا من ترتب الثواب على هذا الفعل لا يوجب تعلق
الأمر به بل هو لأجل كونه انقيادا للشارع والعبد معه في حكم المطيع بل لا يسمى ذلك ثوابا ودعوى أن العقل إذا استقل بحسن هذا الإتيان ثبت بحكم الملازمة
الأمر به شرعا مدفوعة لما تقدم في المطلب الأول من أن الأمر الشرعي بهذا النحو من الانقياد كأمره بالانقياد الحقيقي والإطاعة الواقعية في معلوم التكليف
إرشادي محض لا يترتب على موافقته ومخالفته أزيد مما يترتب على نفس وجود المأمور به أو عدمه كما هو شأن الأوامر الإرشادية فلا إطاعة لهذا الأمر
الإرشادي ولا ينفع في جعل الشيء عبادة كما أن إطاعة الأوامر المحققة لم تصر عبادة بسبب الأمر الوارد بها في قوله تعالى أطيعوا الله وأطيعوا الرسول ويحتمل الجريان
بناء على أن هذا المقدار من الحسن العقلي يكفي في العبادة ومنع توقفها على ورود أمر بها بل يكفي الإتيان به لاحتمال كونه مطلوبا أو كون
تركه مبغوضا ولذا استقرت سيرة العلماء والصلحاء فتوى وعملا على إعادة العبادات لمجرد الخروج عن مخالفة النصوص الغير المعتبرة والفتاوى
النادرة واستدل في الذكرى في خاتمة قضاء الفوائت على شرعية قضاء الصلوات لمجرد احتمال خلل فيها موهوم بقوله تعالى فاتقوا الله ما استطعتم
واتقوا الله حق تقاته وقوله والذين يؤتون ما آتوا وقلوبهم وجلة أنهم إلى ربهم راجعون والتحقيق أنه إن قلنا بكفاية احتمال المطلوبية في صحة العبادة
فيما لا يعلم المطلوبية ولو إجمالا فهو وإلا فما أورده قدس سره في الذكرى كأوامر الاحتياط لا يجدي في صحتها لأن موضوع التقوى والاحتياط الذي
يتوقف عليه هذه الأوامر لا يتحقق إلا بعد إتيان محتمل العبادة على وجه يجتمع فيه جميع ما يعتبر في العبادة حتى نية التقرب وإلا لم يكن احتياطا فلا يجوز
أن يكون تلك الأوامر منشأ للقربة المنوية فيها اللهم إلا أن يقال بعد النقض بورود هذا الإيراد في الأوامر الواقعية بالعبادات مثل قوله أقيموا الصلاة
وآتوا الزكاة حيث إن قصد القربة مما يعتبر في موضوع العبادة شطرا أو شرطا والمفروض ثبوت مشروعيتها بهذا الأمر الوارد فيها إن المراد من
الاحتياط والاتقاء في هذه الأوامر هو مجرد الفعل المطابق للعبادة من جميع الجهات عدا نية القربة فمعنى الاحتياط بالصلاة الإتيان بجميع ما يعتبر فيها عدا
قصد القربة فأوامر الاحتياط يتعلق بهذا الفعل وحينئذ فيقصد المكلف فيه التقرب بإطاعة هذا الأمر ومن هنا يتجه الفتوى باستحباب هذا الفعل
وإن لم يعلم المقلد كون ذلك الفعل مما شك في كونها عبادة ولم يأت به بداعي احتمال المطلوبية ولو أريد بالاحتياط في هذه الأوامر معناه الحقيقي
وهو إتيان الفعل لداعي احتمال المطلوبية لم يجز للمجتهد أن يفتي باستحبابه إلا مع التقييد بإتيانه بداعي الاحتمال حتى يصدق عليه عنوان الاحتياط مع
استقرار سيرة أهل الفتوى على خلافه فعلم أن المقصود إتيان الفعل بجميع ما يعتبر فيه عدا نية الداعي ثم إن منشأ احتمال الوجوب إذا كان خبرا ضعيفا
فلا حاجة إلى أخبار الاحتياط وآيات الاحتياط لأن الأمر فيها للاستحباب الشرعي دون الإرشاد العقلي لورود بعض الأخبار باستحباب فعل كل ما يحتمل فيه
الثواب كصحيحة هشام بن سالم المحكية عن المحاسن عن أبي عبد الله عليه السلام قال من بلغه عن النبي صلى الله عليه وآله شيء من الثواب فعمله كان أجر ذلك له وإن كان رسول الله صلى الله عليه وآله لم يقله
وعن البحار بعد ذكرها أن هذا الخبر من المشهورات رواه العامة والخاصة بأسانيد والظاهر أن المراد من شيء من الثواب بقرينة ضمير فعمله وإضافة
الأجر إليه هو الفعل المشتمل على الثواب وفي عدة الداعي عن الكليني قدس سره أنه روى بطرقه عن الأئمة عليهم السلام أنه من بلغه شيء من الخير فعمل به كان له من الثواب
ما بلغه وإن لم يكن الأمر كما بلغه وأرسل نحوه السيد قدس سره في الإقبال عن الصادق عليه السلام إلا أن فيه كان له ذلك والأخبار الواردة في هذا الباب كثيرة إلا
أن ما ذكرناه أوضح دلالة على ما نحن فيه وإن كان يورد عليه أيضا تارة بأن ثبوت الأجر لا يدل على الاستحباب الشرعي وأخرى بما تقدم في أوامر
الاحتياط من أن قصد القربة مأخوذ في الفعل المأمور به بهذه الأخبار فلا يجوز أن يكون هي المصححة لفعله فيختص موردها بصورة تحقق الاستحباب
وكون البالغ هو الثواب الخاص فهو المتسامح فيه دون أصل شرعية الفعل وثالثة بظهورها فيما بلغ فيه الثواب المحض لا العقاب محضا أو مع الثواب
لكن يرد هذا منع ظهورها ... ويرد ما قبله ما تقدم في أوامر الاحتياط وأما الإيراد الأول فالإنصاف أنه لا يخلو عن وجه لأن الظاهر من هذه الأخبار
كون العمل متفرعا على البلوغ وكونه الداعي على العمل ويؤيده تقييد العمل في غير واحد من تلك الأخبار بطلب قول النبي والتماس الثواب الموعود ومن

المعلوم أن العقل مستقل باستحقاق هذا العامل المدح والثواب وحينئذ فإن كان الثابت في هذه الأخبار أصل الثواب كانت مؤكدة لحكم العقل
بالاستحقاق وأما طلب الشارع لهذا الفعل فإن كان على وجه الإرشاد لأجل تحصيل هذا الثواب الموعود فهو لازم للاستحقاق المذكور وهو
عين الأمر بالاحتياط وإن كان على وجه الطلب الشرعي المعبر عنه بالاستحباب فهو غير لازم للحكم بتنجز الثواب لأن هذا الحكم تصديق لحكم العقل بتنجزه فهو نظير
قوله تعالى ومن يطع الله ورسوله يدخله جنات تجري إلى آخره إلا أن هذا وعد على الإطاعة الحقيقية وما نحن فيه وعد على الإطاعة الحكمية وهو الفعل الذي
يعد معه العبد في حكم المطيع فهو من باب وعد الثواب على نية الخير التي يعد معها العبد في حكم المطيع من حيث الانقياد وأما ما يتوهم من أن استفادة
الاستحباب الشرعي فيما نحن فيه نظير استفادة الاستحباب الشرعي من الأخبار الواردة في الموارد الكثيرة المقتصر فيها على ذكر الثواب للعمل مثل قوله عليه السلام
من سرح لحيته فله كذا مدفوع بأن الاستفادة هناك باعتبار أن ترتب الثواب لا يكون إلا مع الإطاعة حقيقة أو حكما فمرجع ذلك إلى
بيان الثواب على الإطاعة لله سبحانه بهذا الفعل فهي تكشف عن تعلق الأمر بها من الشارع فالثواب هناك لازم للأمر يستدل به عليه استدلالا إنيا ومثل ذلك
استفادة الوجوب والتحريم مما اقتصر فيه على ذكر العقاب على الترك أو الفعل وأما الثواب الموعود في هذه الأخبار فهو باعتبار الإطاعة الحكمية فهو
لازم لنفس عمله المتفرع على السماع واحتمال الصدق ولو لم يرد به أمر آخر أصلا فلا يدل على طلب شرعي آخر نعم يلزم من الوعد على الثواب طلب إرشادي
لتحصيل ذلك الموعود والغرض من هذه الأوامر كأوامر الاحتياط تأييد حكم العقل والترغيب في تحصيل ما وعد الله عباده المنقادين المعدودين بمنزلة
المطيعين وإن كان الثابت بهذه الأخبار خصوص الثواب البالغ كما هو ظاهر بعضها فهو وإن كان مغايرا لحكم العقل باستحقاق أصل الثواب على هذا العمل بناء
على أن العقل لا يحكم باستحقاق ذلك الثواب المسموع الداعي إلى الفعل بل قد يناقش في تسمية ما يستحقه هذا العامل لمجرد احتمال الأمر ثوابا وإن كان نوعا
من الجزاء والعوض إلا أن مدلول هذه الأخبار إخبار عن تفضل الله سبحانه على العامل بالثواب المسموع وهو أيضا ليس لازما لأمر شرعي هو الموجب
لهذا الثواب بل هو نظير قوله عليه السلام من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها ملزوم لأمر إرشادي يستقل به العقل بتحصيل ذلك الثواب المضاعف والحاصل أنه كان
ينبغي للمتوهم أن يقيس ما نحن فيه بما ورد من الثواب على نية الخير لا على ما ورد من الثواب في بيان المستحبات ثم إن الثمرة بين ما ذكرنا وبين الاستحباب الشرعي تظهر في
ترتب الآثار الشرعية المترتبة على المستحبات الشرعية مثل ارتفاع الحدث المترتب على الوضوء المأمور به شرعا فإن مجرد ورود خبر غير معتبر بالأمر به لا يوجب إلا
استحقاق الثواب عليه ولا يترتب عليه رفع الحدث فتأمل وكذا الحكم باستحباب غسل المسترسل من اللحية في الوضوء من باب مجرد الاحتياط لا يسوغ جواز المسح ببلله
بل يحتمل قويا أن يمنع من المسح ببلله وإن قلنا بصيرورته مستحبا شرعيا فافهم الثالث أن الظاهر اختصاص أدلة البراءة بصورة الشك في الوجوب التعييني سواء كان
أصليا أو عرضيا كالواجب المخير المتعين لأجل الانحصار أما لو شك في الوجوب التخييري والإباحة فلا تجري فيه أدلة البراءة لظهورها في عدم تعيين الشيء المجهول
على المكلف بحيث يلتزم به ويعاقب عليه وفي جريان أصالة عدم الوجوب تفصيل لأنه إن كان الشك في وجوبه في ضمن كلي مشترك بينه وبين غيره أو وجوب
ذلك الغير بالخصوص فيشكل جريان أصالة عدم الوجوب إذ ليس هنا إلا وجوب واحد مردد بين الكلي والفرد فتعين هنا إجراء أصالة عدم سقوط ذلك
الفرد المتيقن الوجوب بفعل هذا المشكوك وأما إذا كان الشك في إيجابه بالخصوص جرى أصالة عدم الوجوب وأصالة عدم لازمه الوضعي وهو سقوط
الواجب المعلوم إذا شك في إسقاطه له أما إذا قطع بكونه مسقطا للواجب المعلوم وشك في كونه واجبا مسقطا للواجب الآخر أو مباحا مسقطا
لوجوبه نظير السفر المباح المسقط لوجوب الصوم فلا يجري الأصل إلا بالنسبة إلى طلبه وتجري أصالة البراءة عن وجوبه التعييني بالعرض إذا فرض
تعذر ذلك الواجب الآخر وربما يتخيل من هذا القبيل ما لو شك في وجوب الائتمام على من عجز عن القراءة وتعلمها بناء على رجوع المسألة إلى الشك
في كون الائتمام مستحبا مسقطا أو واجبا مخيرا بينه وبين الصلاة بدون القراءة فيدفع وجوبه التخييري بالأصل لكن الظاهر أن المسألة ليست من هذا
القبيل لأن صلاة الجماعة فرد من الصلاة الواجبة فتتصف بالوجوب لا محالة واتصافها بالاستحباب من باب أفضل فردي الواجب فيختص بما إذا تمكن المكلف
من غيره فإذا عجز تعين وخرج عن الاستحباب كما إذا منعه مانع آخر عن الصلاة منفردا لكن يمكن منع تحقق العجز فيما نحن فيه فإنه يتمكن من الصلاة منفردا بلا قراءة
لسقوطها عنه بالتعذر كسقوطها بالائتمام فتعين أحد المسقطين يحتاج إلى دليل قال فخر المحققين في الإيضاح في شرح قول والده قدس سرهما
والأقرب وجوب الائتمام على الأمي العاجز وجه القرب تمكنه من صلاة صحيحة القراءة ويحتمل عدمه لعموم نصية أحدهما الاكتفاء بما يحسن مع عدم التمكن
من التعلم والثاني ندبية الجماعة والأول أقوى لأنه يقوم مقام القراءة اختيارا فيتعين عند الضرورة لأن كل بدل اختياري يجب عينا عند تعذر
مبدله وتردد بين ذلك في الأصول ويحتمل العدم لأن قراءة الإمام مسقطة لوجوب القراءة على المأموم والتعذر أيضا مسقط فإذا وجد أحد المسقطين
للوجوب لم يجب الآخر إذ التقدير أن كلا منهما سبب تام والمنشأ أن قراءة الإمام بدل أو مسقط انتهى والمسألة محتاجة إلى التأمل ثم إن الكلام
في الشك في الوجوب الكفائي كوجوب رد السلام على المصلي إذا سلم على جماعة وهو منهم يظهر مما ذكرنا فافهم المسألة الثانية فيما اشتبه حكمه الشرعي
من جهة إجمال اللفظ كما إذا قلنا باشتراك لفظ الأمر بين الوجوب والاستحباب أو الإباحة والمعروف هنا عدم وجوب الاحتياط وقد تقدم عن المحدث
العاملي ره أنه لا خلاف في نفي الوجوب عند الشك في الوجوب ويشمله أيضا معقد إجماع المعارج لكن تقدم من المعارج أيضا عند ذكر الخلاف في
وجوب الاحتياط وجود القائل بوجوبه هنا وقد صرح صاحب الحدائق تبعا للمحدث الأسترآبادي بوجوب التوقف والاحتياط هنا قال في الحدائق
بعد ذكر وجوب التوقف إن من يعتمد على أصالة البراءة يجعلها هنا مرجحة للاستحباب وفيه أولا منع جواز الاعتماد على البراءة الأصلية في الأحكام

الشرعية وثانيها ان يرجع ذلك الى انه قد ثبت حكم بالاستصحاب لموافقة البراءة ومن المعلوم ان احكام الله تعالى تابعة للمصالح والحكم الخفية ولا يمكن ان يقال ان مقتضى المصلحة موافقة البراءة الاصلية فانه رجم بالغيب وجرأة بلا ريب انتهى وفيه ما لا يخفى فان القائل بالبراءة الاصلية ان رجع اليها من باب حكم العقل بقبح العقاب من دون البيان فلا يرجع ذلك الى دعوى كون حكم الله هو الاستصحاب فضلا عن تعليل ذلك بالبراءة الاصلية وان رجع اليها بدعوى حصول الظن فحديث تبعية الاحكام للمصالح وعدم تبعيتها كما عليه الاشاعرة اجنبي عن ذلك اذ الواجب عليه اقامة الدليل على اعتبار هذا الظن المتعلق بحكم الله الواقعي الصادر عن المصلحة او لا عنها على الخلاف وبالجملة فلا ادري وجها للفرق بين ما لا نص فيه وبين ما اجمل فيه النص سواء قلنا باعتبار هذا الاصل من باب حكم العقل او من باب الظن حتى لو جعل مناط الظن عموم البلوى فان عموم البلوى فيما نحن فيه يوجب الظن بعدم قرينة الوجوب مع الكلام المجمل المذكور والا لنقل مع توفر الدواعي بخلاف الاستصحاب العدم لتوفر الداعي على نقله ثم ان ما ذكرنا من حسن الاحتياط جار هنا والكلام في استحبابه شرعا كما تقدم نعم الاخبار المتقدمة فيمن بلغه الثواب لا يجري هنا لان الامر لو دار بين الوجوب والاباحة لم يدخل في موردها لان المفروض احتمال الاباحة فلا يعلم بلوغ الثواب وكذا لو دار بين الوجوب والكراهة ولو دار بين الوجوب والاستحباب لم يحتج اليها والله العالم

المسألة الثالثة فيما اشتبه حكمه الشرعي من جهة تعارض النصين وهنا مقامات لكن المقصود هنا اثبات عدم وجوب التوقف والاحتياط والمعروف عدم وجوبه هنا وما تقدم في المسألة الثالثة من نقل الوفاق والخلاف آت هنا وقد صرح المحدثان المتقدمان بوجوب التوقف والاحتياط هنا ولا مدرك له سوى اخبار التوقف التي قد عرفت ما فيها من قصور الدلالة على الوجوب فيما نحن فيه مع انها اعم مما دل على التوسعة والتخيير وما دل على التوقف في خصوص المتعارضين وعدم العمل بواحد منهما مختص بصورة التمكن من ازالة الشبهة بالرجوع الى الامام عليه السلام وامارة ابن عوالي اللئالي المتقدمة الآمرة بالاحتياط وان كانت اخص منها الا انك قد عرفت ما فيها مع امكان حملها على صورة التمكن من الاستعلام ومنه يظهر عدم جواز التمسك بصحيحة ابن الحجاج المتقدمة الواردة في جزاء الصيد بناء على استظهار شمولها باعتبار المناط لما نحن فيه وما يدل على الامر بالتخيير في خصوص ما نحن فيه من اشتباه الوجوب بغير الحرمة التوقيع المروي في الاحتجاج عن الحميري حيث كتب الى الصاحب عجل الله فرجه يسألني بعض الفقهاء عن المصلي اذا قام من التشهد الاول الى الركعة الثالثة هل يجب عليه ان يكبر فان بعض اصحابنا قال لا يجب عليه تكبيرة ويجوز ان يقول بحول الله وقوته اقوم واقعد الجواب في ذلك حديثان اما احدهما فانه اذا انتقل عن حالة الى اخرى فعليه التكبير واما الحديث الآخر فانه روي انه اذا رفع رأسه من السجدة الثانية وكبر ثم جلس ثم قام فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير وفي التشهد الاول يجري هذا المجرى وبايهما اخذت من باب التسليم كان صوابا الخبر فان الحديث الثاني وان كان اخص من الاول وكان اللازم تخصيص الاول به والحكم بعدم وجوب التكبير الا ان جوابه صلوات الله عليه بالاخذ باحد الحديثين من باب التسليم يدل على ان الحديث الاول نقله الامام عليه السلام بالمعنى واراد شموله لحالة الانتقال من القعود الى القيام بحيث لا يمكن ارادة ما عدا هذا الفرد منه فاجاب عليه السلام بالتخيير ثم ان وظيفة الامام عليه السلام وان كانت ازالة الشبهة عن الحكم الواقعي الا ان هذا الجواب لعله تعليم طريق العمل عند التعارض مع عدم وجوب التكبير عنده في الواقع وليس فيه الا الاغراء بالجهل من حيث قصد الوجوب فيما ليس بواجب ولعل من جهة كفاية قصد القربة في العمل وكيف كان فاذا ثبت التخيير بين دليلي وجوب الشيء على وجه الجزئية وعدمه ثبت فيما نحن فيه من تعارض الخبرين في ثبوت التكليف المستقل بالاجماع والاولوية القطعية ثم ان جماعة من الاصوليين ذكروا في باب التراجيح الخلاف في ترجيح الناقل او المقرر وحكي عن الاكثر الناقل وذكروا تعارض الخبر المفيد للوجوب والمفيد للاباحة وذهب جماعة الى ترجيح الاول وذكروا تعارض الخبر المفيد للاباحة والمفيد للحظر وحكي عن الاكثر بل الكل تقديم الحاظر ولعل هذا كله مع قطع النظر عن الاخبار

المسألة الرابعة دوران الامر بين الوجوب وغير الحرمة من جهة الاشتباه في موضوع الحكم ويدل عليه جميع ما تقدم في الشبهة الموضوعية التحريمية من ادلة البراءة عند الشك في التكليف وتقدم فيها ايضا اندفاع توهم ان التكليف اذا تعلق بمفهوم وجب مقدمة لامتثال التكليف في جميع افراده موافقته في كل ما يحتمل ان يكون فردا له ومن ذلك يعلم انه لا وجه للاستناد الى قاعدة الاشتغال فيما اذا تردد ما فات بين الاقل والاكثر كصلوتين وصلوة واحدة بناء على ان الامر بقضاء جميع ما فات واقعا يقتضي لزوم الاتيان بالاكثر من باب المقدمة توضيح ذلك مضافا الى ما تقدم في الشبهة التحريمية ان قوله اقض ما فات يوجب العلم التفصيلي بوجوب قضاء ما علم فوته وهو الاقل ولا يدل اصلا على وجوب ما شك في فوته وليس فعله مقدمة لواجب حتى يجب من باب المقدمة فالامر بقضاء ما فات واقعا لا يقتضي الا وجوب المعلوم فواته لا من جهة دلالة اللفظ على المعلوم حتى يقال ان اللفظ ناظر الى الواقع من غير تقييد بالعلم بل من جهة ان الامر بقضاء الفائت الواقعي لا يعد دليلا الا على ما علم صدق الفائت عليه وهذا لا يحتاج الى مقدمة ولا يعلم منه وجوب شيء آخر يحتاج الى المقدمة العلمية والحاصل ان المقدمة العلمية المتصفة بالوجوب لا يكون الا مع العلم الاجمالي نعم لو اجري في المقام اصالة عدم الاتيان بالفعل في الوقت فيجب قضاؤه فله وجه وسيجيء الكلام عليه هنا ولكن المشهور بين الاصحاب رضوان الله عليهم بل المقطوع به من المفيد الى الشهيد الثاني انه لو لم يعلم كمية ما فات قضى حتى يظن الفراغ منها وظاهر ذلك خصوصا مع ملاحظة ما يظهر من استدلال بعضهم من كون الاكتفاء بالظن رخصة وان القاعدة يقتضي وجوب العلم بالفراغ كون الحكم على القاعدة قال في التذكرة لو فاتته صلوات معلومة العين غير معلومة العدد صلى من تلك الصلوات الى ان يغلب في ظنه الوفاء لاشتغال الذمة بالفائت فلا يحصل البراءة قطعا الا بذلك ولو كانت واحدة ولم يعلم العدد صلى تلك الصلوة مكررا

حتى يظن الوفاء ثم احتمل في المسألة احتمالين آخرين احدهما تحصيل العلم لعدم البراءة الا باليقين والثاني الاخذ بالقدر المعلوم لان الظاهر ان المسلم لا يفوت الصلوة ثم نسب كلا الوجهين الى الشافعية انتهى وحكي هذا الكلام بعينه عن النهاية وصرح الشهيد بوجوب تحصيل العلم مع الامكان وصرح في الرياض بان مقتضى الاصل القضاء حتى يحصل العلم بالوفاء تحصيلا للبراءة اليقينية وقد سبقهم في هذا الاستدلال الشيخ قدس سره في التهذيب حيث قال اما ما يدل على انه يجب ان يكثر منها فهو ما ثبت ان قضاء الفرائض واجب واذا ثبت وجوبها ولا يمكنه ان يتخلص من ذلك الا بان يستكثر منها وجب انتهى وقد عرفت ان المورد من موارد جريان اصالة البراءة والاخذ بالاقل عند دوران الامر بينه وبين الاكثر كما لو شك في مقدار الدين الذي يجب قضاؤه او في ان الفائت منه صلوة العصر فقط او هي مع الظهر فان الظاهر عدم افتائهم بلزوم قضاء الظهر وكذا لو تردد فيما فات عن ابويه او فيما تحمله بالاجارة بين الاقل والاكثر وربما يظهر عن بعض المحققين الفرق بين هذه الامثلة وبين ما نحن فيه حيث حكي عنه في رد صاحب الذخيرة القائل بان مقتضى القاعدة في المقام الرجوع الى البراءة ان المكلف حين علم بالفوائت صار مكلفا بقضاء هذه الفائتة قطعا وكذلك الحال في الفائتة الثانية والثالثة وهكذا ومجرد عروض النسيان كيف يرفع الحكم الثابت من الاطلاقات والاستصحاب بل الاجماع ايضا واي شخص يحصل منه التأمل في انه اذا فات عنه صلوات متعددة يعلم قطعا تعددها لكن لا يعلم مقدارها فانه يمكنه ان يقول لا يجب على قضاء شيء منها لاني لا اعلم مقدارها والحال انه لو كان يعلم مقدارها قبل صدور النسيان كان مكلفا وبمجرد عروض النسيان يرتفع التكليف الثابت وان انكر حجية الاستصحاب فهو يسلم ان الشغل اليقيني يستدعي البراءة اليقينية الى ان قال نعم في الصورة التي يحصل للمكلف علم اجمالي باشتغال ذمته بفوائت متعددة يعلم قطعا تعددها لكن لا يعلم مقدارها فانه يمكن ان يقال لا يحقق الشغل بازيد من المقدار الذي يتيقنه الى ان قال والحاصل ان المكلف اذا حصل القطع باشتغال ذمته بمتعدد والتبس عليه ذلك كما وامكنه الخروج عن عهدته فالامر كما افتى به الاصحاب وان لم يحصل ذلك بان يكون ما علم به خصوص اثنتين او ثلث واما ازيد من ذلك فلا بل احتمال احتمله فالامر كما ذكره في الذخيرة ومن هذا لو لم يعلم اصلا بمتعدد في فائتة وعلم ان صلوة صبح يومه فاتت واما غيرها فلا يعلم ولا يظن فوته اصلا فليس عليه الا الفريضة الواحدة دون المحتمل لكونه شكا بعد خروج الوقت والمفروض انه ليس عليه قضاؤها بل الحكم المفتى به انتهى كلامه رفع مقامه ويظهر النظر فيه مما ذكرناه سابقا ولا يحضرني الان حكم لاصحابنا بوجوب الاحتياط في نظير المقام بل الظاهر منهم اجراء البراءة في امثال ما نحن فيه مما لا يحصى نعم ربما يتخيل ان الاصل عدم الاتيان بالصلوة الواجبة فيترتب عليه وجوب القضاء الا في صلوة علم الاتيان بها في وقتها ودعوى ترتب وجوب القضاء على صدق الفوت الغير الثابت بالاصل لا مجرد عدم الاتيان الثابت بالاصل ممنوع لما يظهر من الاخبار وكلمات الاصحاب من ان المراد بالفوت مجرد الترك كما بيناه في الفقه واما ما دل على ان الشك في اتيان الصلوة بعد وقتها لا يعتد بها فلا يشمل ما نحن فيه وان شئت تطبيق ذلك على قاعدة الاحتياط اللازم فتوضيحه ان القضاء وان كان بامر جديد الا ان ذلك الامر كاشف عن استمرار مطلوبية الصلوة من عند دخول وقتها الى آخر زمان التمكن من المكلف غاية الامر كون هذا على سبيل تعدد المطلوب بان يكون الكلي المشترك بين ما في الوقت وخارجه مطلوبا وكون اتيانه في الوقت مطلوبا آخر كما ان اداء الدين وورد السلام واجب في اول اوقات الامكان ولو لم يفعل ففي الآن الثاني وهكذا فاذا دخل الوقت وجب براءة الذمة عن ذلك الكلي فاذا شك في براءة ذمته بعد الوقت فمقتضى حكم العقل باقتضاء الشغل اليقيني للبراءة اليقينية وجوب الاتيان كما لو شك في البراءة قبل خروج الوقت وكما لو شك في اداء الدين الفوري فلا يقال ان الطلب في الزمان الاول قد ارتفع بالعصيان ووجوده في الزمان الثاني مشكوك فيه وكذا جواب السلام والحاصل ان التكليف متعلق بالمطلق والمقيد لا يناقي جريان الاستصحاب وقاعدة الاشتغال بالنسبة الى المطلق فلا يكون المقام مجرى البراءة هذا ولكن الانصاف ضعف هذا التوجيه لو سلم استناد الاصحاب اليه في المقام اما اولا فلان من المحتمل بل الظاهر على القول بكون القضاء بامر جديد كون كل من الاداء والقضاء تكليفا مغايرا للآخر فهو من قبيل وجوب الشيء ووجوب تداركه بعد فوته كما يكشف عن ذلك تعلق امر الاداء بنفس الفعل وامر القضاء به بوصف الفوت ويؤيده بعض ما دل على ان لكل من الفرائض بدلا وهو قضاؤه عدا الولاية لا من باب الامر بالكلي والامر بفرد خاص منه كقوله صم وصم يوم الخميس او الامر بالكلي والامر بتعجيله كرد السلام وقضاء الدين فلا مجرى لقاعدة الاشتغال واستصحابه واما ثانيا فلان منع عموم ما دل على ان الشك في الاتيان بعد خروج الوقت لا يعتد به للمقام خال عن السند خصوصا مع اعتضاده بما دل على ان الشك في الشيء لا يعتنى به بعد تجاوزه مثل قوله عليه السلام انما الشك في شيء لم تجزه ومع اعتضاده في بعض المقامات بظاهر حال المسلم في عدم ترك الصلوة واما ثالثا فلانه لو تم ذلك جرى فيما يقضيه عن ابويه اذا شك في مقدار ما فات عنهما ولا اظنهم يلتزمون بذلك ان التزموا بانه اذا وجب على الميت لجهله بما فاته مقدار معين يعلم او يظن معه البراءة وجب على الولي قضاء ذلك المقدار لوجوبه ظاهرا على الميت بخلاف ما لم يعلم بوجوبه عليه وكيف كان فالتوجيه المذكور ضعيف واضعف منه التمسك فيما نحن فيه بالنص الوارد في ان من عليه من النافلة ما لا يحصيه من كثرته قضى حتى لا يدري كم صلى من كثرته بناء على ان ذلك طريق لتدارك ما فات ولم يحص لا انه مختص بالنافلة مع ان الاهتمام في النافلة بمراعاة الاحتياط يوجب ذلك التزام بطريق اولى

المطلب الثالث فيما دار الامر فيه بين الوجوب والحرمة وفيه مسائل

المسألة الاولى في حكم دوران الامر بين الوجوب والحرمة من جهة عدم الدليل على تعيين احدهما بعد قيام الدليل على احدهما كما اذا اختلفت الامة على القولين بحيث علم عدم الثالث ولا ينبغي الاشكال في اجراء اصالة عدم كل من الوجوب والحرمة بمعنى نفي الآثار المتعلقة بكل واحد منهما بالخصوص اذا لم يلزم مخالفة علم تفصيلي بل ولو استلزم ذلك على وجه تقدم في اول

الكتاب في فروع اعتبار العلم الاجمالي وانما الكلام هنا في حكم الواقعة من حيث جريان اصالة البراءة وعدمه فان في المسألة وجوها ثلثة الحكم
بالاباحة ظاهرا نظير ما يحتمل التحريم وغير الوجوب والتوقف بمعنى عدم الحكم بشئ لا ظاهرا ولا واقعا ومرجعه الى الغاء الشارع لكلا الاحتمالين
فلا حرج في الفعل ولا في الترك بحكم العقل والا لزم الترجيح بلا مرجح ووجوب الاخذ باحدهما بعينه او لا بعينه ومحل هذه الوجوه ما لو كان كل من
الوجوب والتحريم توصليا بحيث يسقط بمجرد الموافقة اذ لو كانا تعبديين محتاجين الى قصد امتثال التكليف او كان احدهما المعين كذلك لم يكن اشكال
في عدم جواز طرحهما والرجوع الى الاباحة لانه مخالفة قطعية وكيف كان فقد يقال في محل الكلام بالاباحة ظاهرا لعموم ادلة الاباحة الظاهرية
مثل قولهم كل شئ لك حلال وقوله ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم فان كلا من الوجوب والحرمة قد حجب عن العباد علمه وغير ذلك من ادلته حتى
قوله كل شئ مطلق حتى يرد فيه نهي او امر على رواية الشيخ اذ الظاهر ورود احدهما تفصيلا فيصدق هنا انه لم يرد امر ولا نهي هذا كله مضافا الى حكم
العقل بقبح المؤاخذة على كل من الفعل والترك فان الجهل باصل الوجوب علة تامة عقلا بقبح العقاب على الترك من غير مدخلية لانتفاء احتمال الحرمة
فيه وكذا الجهل باصل الحرمة وليس العلم بجنس التكليف المردد بين نوعي الوجوب والحرمة كالعلم بنوع التكليف المتعلق بامر مردد حتى يقال ان التكليف
في المقام معلوم اجمالا واما دعوى وجوب الالتزام بحكم الله تعالى لعموم دليل وجوب الانقياد للشرع ففيها ان المراد بوجوب الالتزام ان اريد به وجوب موافقة
حكم الله فهو حاصل فيما نحن فيه فان في الفعل موافقة للوجوب وفي الترك موافقة للحرمة اذ المفروض عدم توقف الموافقة في المقام على قصد
الامتثال وان اريد وجوب الانقياد والتدين بحكم الله فهو تابع للعلم بالحكم فان علم تفصيلا وجب التدين به كذلك وان علم اجمالا وجب التدين بثبوته
في الواقع ولا ينافي ذلك التدين بالاباحة ظاهرا اذ الحكم الظاهري لا يجوز ان يكون معلوم المخالفة تفصيلا للحكم الواقعي من حيث العمل لا من حيث
التدين به ومنه يظهر اندفاع ما يقال ان الالتزام وان لم يكن واجبا باحدهما الا ان طرحهما والحكم بالاباحة طرح لحكم الله الواقعي وهو محرم وعليه يبنى
عدم جواز احداث القول الثالث اذا اختلفت الامة على القولين بعلم دخول الامام عليه السلام في احدهما توضيح الاندفاع ان المحرم وهو الطرح في مقام العمل غير
متحقق والواجب في مقام التدين الالتزام بحكم الله على ما هو عليه في الواقع وهو ايضا متحقق في الواقع فلم يبق الا وجوب تعبد المكلف وتدينه والتزامه
بما يحتمل الموافقة للحكم الواقعي وهذا مما لا دليل على وجوبه اصلا والحاصل ان الواجب شرعا هو الالتزام والتدين بما علم انه حكم الله الواقعي ووجوب
الالتزام بخصوص الوجوب بعينه او الحرمة بعينها من اللوازم العقلية للعلم العادي التفصيلي يحصل من ضم صغرى معلومة تفصيلا الى تلك الكبرى
فلا يعقل وجوده مع انتفائه وليس حكما شرعيا ثابتا في الواقع حتى يجب مراعاته ولو مع الجهل التفصيلي ومن هنا يبطل قياس ما نحن فيه بصورة تعارض الخبرين
الجامعين لشرائط الحجية الدال احدهما على الامر والاخر على النهي كما هو مورد بعض الاخبار الواردة في تعارض الخبرين ولا يمكن ان يقال ان المستفاد منه
بتنقيح المناط وجوب الاخذ باحد الحكمين وان لم يكن على كل واحد منهما دليل معتبر معارض بدليل الاخر فانه يمكن ان يقال ان الوجه في حكم الشارع هناك
بالاخذ باحدهما هو ان الشارع اوجب الاخذ بكل من الخبرين المفروض استجماعهما لشرائط الحجية فاذا لم يمكن الاخذ بهما معا فلا بد من الاخذ باحدهما وهذا
تكليف شرعي في المسألة الاصولية غير التكليف المعلوم تعلقه اجمالا في المسألة الفرعية بواحد من الفعل والترك بل ولولا النص الحاكم هناك بالتخيير
امكن القول به من جهة ما ذكرنا من ان الاخذ بالاخبار الصادرة واقعا في هذه الواقعة والالتزام به حاصل من غير حاجة الى الاخذ باحدهما
بالخصوص ويشير الى ما ذكرنا من الوجه قوله عليه السلام في بعض تلك الاخبار بايهما اخذت من باب التسليم وسعك وقوله عليه السلام من باب التسليم اشارة الى انه
وجب على المكلف التسليم لجميع ما يرد عليه بالطرق المعتبرة من اخبار الائمة عليهم السلام كما يظهر ذلك من الاخبار الواردة في باب التسليم لما يرد من الائمة منها قوله
لا عذر لاحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه ثقاتنا وكان التسليم لكلا الخبرين الواردين بالطرق المعتبرة المتعارضين ممتنعا وجب التسليم لاحدهما
مخيرا في تعيينه ثم ان هذا الوجه وان لم يخل عن مناقشة او منع الا ان مجرد احتماله يصلح فارقا بين المقامين مانعا عن استفادة حكم ما نحن فيه من حكم
الشارع بالتخيير في مقام التعارض فافهم وبما ذكرنا يظهر حال قياس ما نحن فيه على حكم المقلد عند اختلاف المجتهدين في الوجوب والحرمة وما ذكروه في مسألة اختلاف
الامة لا يعلم شموله لما نحن فيه مما كان الرجوع الى الثالث غير مخالف من حيث العمل لقول الامام عليه السلام مع ان عدم جواز الرجوع الى الثالث المطابق للاصل
ليس اتفاقيا على انه ظاهر كلام الشيخ القائل بالتخيير كما سيجئ هو ارادة التخيير الواقعي المخالف لقول الامام عليه السلام في المسألة ولذا اعترض عليه المحقق بانه لا ينفع
التخيير فرارا عن الرجوع الى الثالث المطابق للاصل لان التخيير ايضا طرح لقول الامام عليه السلام وان انتصر للشيخ بعض بان التخيير بين الحكمين ظاهرا واخذ احدهما
هو المقدار الممكن من الاخذ بقول الشارع في المقام لكن ظاهر كلام الشيخ قدس سره يأبى عن ذلك قال في العدة اذا اختلفت الامة على قولين فلا يكون اجماعا ولاصحابنا
في ذلك مذهبان منهم من يقول اذا تكافأ الفريقان ولم يكن مع احدهما دليل يوجب العلم التفصيلي بان المعصوم عليه السلام داخل فيه سقطا ووجب التمسك بمقتضى
العقل من حظر او اباحة على اختلاف مذاهبهم وهذا القول ليس بقوي ثم علله باطراح قول الامام عليه السلام قال ولو جاز ذلك لجاز مع تعيين قول الامام
تركه والعمل بما في العقل ومنهم من يقول نحن مخيرون في العمل باي القولين وذلك يجري مجرى خبرين اذا تعارضا انتهى ثم فرع على القول الاول جواز
اتفاقهم بعد الاختلاف على قول واحد وعلى القول الثاني عدم جواز ذلك معللا بانه يلزم من ذلك بطلان القول الاخر وقد قلنا انهم مخيرون في
العمل ولو كان اجماعهم على احدهما انتقض ذلك انتهى وما ذكره من التفريع اقوى شاهد على ارادة التخيير الواقعي وان كان القول به لا يخلو عن اشكال كيف
كان فالظاهر بعد التأمل في كلماتهم في باب الاجماع ارادتهم بطرح قول الامام عليه السلام من حيث العمل فتأمل ولكن الانصاف ان ادلة الاباحة في محتمل الحرمة تنصرف

في الدوران بين المحذورين

الى محتمل الحرمة وغير الوجوب وادلة نفي التكليف عما لم يعلم نوع التكليف لا يفيد الا عدم المؤاخذة على الترك والفعل وعدم تعيين الحرمة او الوجوب
وهذا المقدار لا ينافي وجوب الاخذ باحدهما مخيرا فيه نعم هذا الوجوب يحتاج الى دليل وهو مفقود فاللازم هو التوقف وعدم الالتزام الا بالحكم
الواقعي على ما هو عليه في الواقع ولا دليل على عدم جواز خلو الواقعة عن حكم ظاهري اذا لم يحتج اليه في العمل نظير ما لو دار الامر بين الوجوب والاستحباب
هذا وقد مضى شطر من الكلام في ذلك في المقصد الاول من الكتاب عند التكلم في فروع اعتبار القطع فراجع ثم على تقدير وجوب الاخذ هل
يتعين الاخذ بالحرمة او يتخير بينه وبين الاخذ بالوجوب وجهان بل قولان يستدل على الاول بعد قاعدة الاحتياط حيث يدور الامر بين التخيير
والتعيين بظاهر ما دل على وجوب التوقف عند الشبهة فان الظاهر من التوقف ترك الدخول في الشبهة وبان دفع المفسدة اولى من جلب المنفعة لما عن
النهاية من ان الغالب في الحرمة دفع مفسدة ملازمة للفعل وفي الوجوب تحصيل مصلحة لازمة للفعل واهتمام الشارع والعقلاء بدفع المفسدة اتم ويشهد
له ما ارسل عن امير المؤمنين عليه السلام من ان اجتناب السيئات اولى من اكتساب الحسنات وقوله عليه السلام افضل من اكتساب الحسنات اجتناب السيئات ولان افضاء
الحرمة الى مقصودها اتم من افضاء الوجوب الى مقصوده لان مقصود الحرمة يتأتى بالترك سواء كان مع قصد ام غفلة بخلاف فعل الواجب انتهى
وبالاستقراء بناء على ان الغالب في موارد اشتباه مصاديق الواجب والحرام تغليب الشارع لجانب الحرمة ومثل له بايام الاستظهار وتحريم استعمال
الماء المشتبه بالنجس ويضعف الاخير بمنع الغلبة وما ذكر من الامثلة مع عدم ثبوت الغلبة بها خارج عن محل الكلام فان ترك العبادة في ايام
الاستظهار ليس على سبيل الوجوب عند المشهور ولو قيل بالوجوب فلعله لمراعاة اصالة بقاء الحيض وحرمة العبادة واما ترك غير ذات الوقت
العبادة بمجرد الرؤية فهو للاطلاقات وقاعدة كلما امكن ولا فاصالة الطهارة وعدم الحيض هي المرجع واما ترك الاناءين المشتبهين في الطهارة
فليس من دوران الامر بين الواجب والحرام لان الظاهر كما ثبت في محله حرمة الطهارة بالماء النجس تشريعية لا ذاتية وانما منع من الطهارة مع الاشتباه
لاجل النص مع انها لو كانت ذاتية فوجه ترك الواجب وهو الوضوء ثبوت البدل له وهو التيمم كما لو اشتبه اناء الذهب بغيره مع انحصار الماء
في المشتبهين وبالجملة فالوضوء من جهة ثبوت البدل له لا يزاحم محرما مع ان القائل بتغليب جانب الحرمة لا يقول بجواز المخالفة القطعية في الواجب
لاجل تحصيل الموافقة القطعية في الحرام لان العلماء والعقلاء متفقون على عدم جواز ترك الواجب تحفظا عن الوقوع في الحرام فهذا المثال اجنبي عما
نحن فيه قطعا ويضعف ما قبله بانه يصلح وجها لعدم تعيين الوجوب لا لنفي التخيير واما اولوية دفع المفسدة فهي مسلمة لكن المصلحة الفائتة بترك
الواجب ايضا مفسدة والا لم يصلح للالزام اذ مجرد فوت المنفعة عن الشخص وكون حاله بعد الفوت كحاله فيما قبل الفوت لا يصلح وجها لالزام
شئ على المكلف ما لم يبلغ حدا يكون في فواته مفسدة والا لكان اصغر المحرمات اعظم من ترك اهم الفرائض مع انه جعل ترك الصلاة اكبر الكبائر
وبما ذكر يبطل قياس ما نحن فيه على دوران الامر بين فوت المنفعة الدنيوية وترتب المضرة الدنيوية فان فوات النفع من حيث هو نفع لا يوجب
ضررا واما الاخبار الدالة على التوقف فظاهرها ما لا يحتمل الضرر في تركه كما لا يخفى وظاهر كلام السيد الشارح للوافية جريان اخبار الاحتياط ايضا
في المقام وهو بعيد واما قاعدة الاحتياط عند الشك في التخيير والتعيين فغير جارية في امثال المقام مما يكون الحاكم فيه العقل فان العقل اما ان يستقل
بالتخيير واما ان يستقل بالتعيين فليس في المقام شك على كل تقدير وانما الشك في الاحكام التوقيفية التي لا يدركها العقل الا ان يقال ان احتمال
ان يرد من الشارع حكم توقيفي في ترجيح جانب الحرمة ولو لاحتمال شمول اخبار التوقف لما نحن فيه كاف في الاحتياط والاخذ بالحرمة ثم لو قلنا بالتخيير
فهل هو في ابتداء الامر فلا يجوز له العدول عما اختار اولا او استمراري فله العدول مطلقا او بشرط البناء على الاستمرار وجوه يستدل للاول بقاعدة الاحتياط
واستصحاب الحكم المختار واستلزام العدول للمخالفة القطعية المانعة عن الرجوع الى الاباحة من اول الامر ويضعف الاخير بان المخالفة
القطعية في مثل ذلك لا دليل على حرمتها كما لو بدا للمجتهد في رأيه او عدل المقلد عن مجتهده لعذر من موت او جنون او فسق او اختيارا على القول
بجوازه ويضعف الاستصحاب بمعارضته باستصحاب التخيير الحاكم على استصحاب الحكم المختار ويضعف قاعدة الاحتياط بما تقدم من ان حكم العقل بالتخيير عقلي لا احتمال فيه حتى
يجري فيه الاحتياط ومن ذلك يظهر عدم جريان استصحاب التخيير اذ لا اهمال في حكم العقل حتى يشك في بقائه في الزمان الثاني فالاقوى هو التخيير استمرارا
لا للاستصحاب بل لحكم العقل في الزمان الثاني كما حكم به في الزمان الاول المسألة الثانية اذا دار الامر بين الوجوب والحرمة من جهة اجمال الدليل
اما حكما كالامر المردد بين الايجاب والتهديد او موضوعا كما لو امر بالتخيير عن امر مردد بين فعل الشئ وتركه فالحكم فيه كما في المسألة السابقة المسألة
الثالثة لو دار الامر بين الوجوب والتحريم من جهة تعارض الادلة فالحكم هنا التخيير لاطلاق ادلته وخصوص بعض منها الوارد في خبرين احدهما
امر والاخر نهي خلافا للعلامة رحمه الله في النهاية وشارح المختصر والآمدي فرجحوا ما دل على النهي لما ذكرنا سابقا ولما هو اضعف منها وفي كون التخيير هنا
بدويا او استمراريا مطلقا او مع البناء من اول الامر على الاستمرار وجوه تقدمت الا انه قد يتمسك هنا للاستمرار باطلاق الاخبار ويشكل بانها
مسوقة لبيان حكم المتحير في اول الامر فلا تعرض فيها لحكمه بعد الاخذ باحدهما نعم يمكن هنا استصحاب التخيير حيث انه ثبت بحكم الشارع القابل للاستمرار
الا ان يدعى ان موضوع المستصحب او المتيقن من موضوعه هو المتحير وبعد الاخذ باحدهما لا تحير فتأمل وسيتضح هذا في بحث الاستصحاب وعليه
فاللازم الاستمرار على ما اختار لعدم ثبوت التخيير في الزمان الثاني المسألة الرابعة لو دار الامر بين الوجوب والحرمة من جهة اشتباه الموضوع وقد مثل
بعضهم له باشتباه الحليلة الواجب وطيها بالاصالة او لعارض من نذر او غيره بالاجنبية وبالحلف المحلوف على شربه المشتبه بالخمر ويرد على الاول ان

الحكم في ذلك هو تحريم الوطي لاصالة عدم الزوجية بينهما واصالة عدم وجوبه على الثاني ان الحكم عدم وجوب الشرب وعدم حرمته جمعا بين اصالتي
الاباحة وعدم الحلف على شربه الاولى فرض المثال فيما اذا وجب اكرام العادل وحرم اكرام الفاسق واشتبه حال زيد من حيث الفسق والعدالة
والحكم فيه كما في المسألة الاولى من عدم وجوب الاخذ باحدهما في الظاهر بل هنا اولى اذ ليس فيه اطراح لقول الامام ع اذ ليس الاشتباه في الحكم الشرعي
الكلي الذي بينه الامام ع وليس فيه ايضا مخالفة عملية معلومة اجمالا مع ان مخالفة المعلوم اجمالا في العمل فوق حد الاحصاء في الشبهات الموضوعية
هذا تمام الكلام في المقامات الثلاثة اعني دوران الامر بين الوجوب وغير الحرمة وعكسه ودوران الامر بينهما واما دوران الامر بين ما عدا الوجوب
والحرمة من الاحكام فيعلم بملاحظة ما ذكرنا وملخصه ان دوران الامر بين طلب الفعل والترك وبين الاباحة نظير المقامين الاولين ودوران الامر
بين الاستحباب والكراهة نظير المقام الثالث ولا اشكال في اصل هذا الحكم الا ان اجراء ادلة البراءة في صورة الشك في الطلب الغير الالزامي فعلا او تركا
قد يستشكل فيه لان ظاهر تلك الادلة نفي المؤاخذة والعقاب المفروض انتفاؤهما في غير الواجب والحرام فتدبر الموضع الثاني في الشك في المكلف
به مع العلم بنوع التكليف بان يعلم الحرمة او الوجوب ويشتبه الحرام او الواجب ومطالبه ايضا ثلاثة المطلب الاول دوران الامر بين الحرام وغير
الواجب ومسائله اربع المسألة الاولى لو علم التحريم وشك الحرام من جهة اشتباه الموضوع الخارجي وانما قدمنا الشبهة الموضوعية هنا
لاشتهار عنوانها في كلام العلماء بخلاف عنوان الشبهة الحكمية ثم الحرام المشتبه بغيره اما مشتبه في امور محصورة كما لو دار بين امرين او امور محصورة
ويسمى بالشبهة المحصورة واما مشتبه في امور غير محصورة اما الاول فالكلام فيه يقع في مقامين احدهما جواز ارتكاب كلا الامرين او الامور وطرح
العلم الاجمالي وعدمه وبعبارة اخرى حرمة المخالفة القطعية للتكليف المعلوم وعدمها الثاني وجوب اجتناب الكل وعدمه وبعبارة اخرى
وجوب الموافقة القطعية للتكليف المعلوم وعدمه اما المقام الاول فالحق فيه عدم الجواز وحرمة المخالفة القطعية وحكي عن ظاهر بعض ربما
لنا على ذلك وجود المقتضي للحرمة وعدم المانع عنها اما ثبوت المقتضي فلعموم دليل تحريم ذلك العنوان المشتبه فان قول الشارع اجتنب
عن الخمر يشمل الخمر الموجود المعلوم المشتبه بين الانائين او ازيد ولا وجه لتخصيصه بالخمر المعلوم تفصيلا مع انه لو اختص الدليل بالمعلوم تفصيلا
خرج الفرد المعلوم اجمالا عن كونه حراما واقعيا ولا اظن احدا يلتزم بذلك حتى من يقول بكون الالفاظ اسامي للامور المعلومة فان الظاهر
ان مرادهم الاعم من المعلوم اجمالا واما عدم المانع فلان العقل لا يمنع من التكليف عموما او خصوصا بالاجتناب عن عنوان الحرام المشتبه في امرين
او امور والعقاب على مخالفة هذا التكليف واما الشرع فلم يرد فيه ما يصلح للمنع عدا ما ورد من قولهم ع كل شيء حلال حتى تعرف انه حرام بعينه
وكل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه وغير ذلك بناء على ان هذه الاخبار كما دل على حلية المشتبه مع عدم العلم الاجمالي
وان كان محرما في علم الله سبحانه كذلك دلت على حلية المشتبه مع العلم الاجمالي ويؤيده اطلاق الامثلة المذكورة في بعض هذه الروايات مثل
الثوب المحتمل للسرقة والمملوك المحتمل للحرية والمرأة المحتملة للرضيعة فان اطلاقها يشمل الاشتباه مع العلم الاجمالي بل الغالب ثبوت العلم
الاجمالي لكن مع كون الشبهة غير محصورة ولكن هذه الاخبار وامثالها لا يصلح للمنع لانها كما تدل على حلية كل واحد من المشتبهين كذلك تدل
على حرمة ذلك المعلوم اجمالا لانه ايضا شيء علم حرمته فان قلت ان غاية الحل معرفة الحرام بشخصه ولم يتحقق في المعلوم الاجمالي قلت اما قوله ع
كل شيء حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فلا يدل على ما ذكرت لان قوله ع بعينه تاكيد للضمير جيء به للاهتمام في اعتبار العلم كما يقال رايت زيدا
نفسه بعينه لدفع توهم وقوع الاشتباه في الرؤية والا فكل شيء علم حرمته فقد علم حرمة نفسه فاذا علم نجاسة اناء زيد وطهارة اناء عمرو فاشتبه الاناءان
فاناء زيد شيء علم حرمته بعينه نعم يتصف هذا المعلوم المعين بكونه لا بعينه اذا اطلق عليه عنوان احدهما فيقال احدهما لا بعينه في مقابل احدهما المعين
عند القائل واما قوله ع فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه فله ظهور فيما ذكر حيث ان قوله بعينه قيد للمعرفة فمؤداه اعتبار معرفة الحرام
بشخصه ولا يتحقق ذلك الا اذا امكنت الاشارة الحسية اليه واما اناء زيد المشتبه باناء عمرو في المثال وان كان معلوما بهذا العنوان الا انه مجهول
باعتبار الامور المميزة له في الخارج عن اناء عمرو فليس معروفا بشخصه الا ان ابقاء الصحيحة على هذا الظهور يوجب المنافاة لما دل على حرمة ذلك العنوان
المشتبه مثل قوله اجتنب عن الخمر لان الاذن في كلا المشتبهين ينافي المنع عن عنوان مردد بينهما ويوجب الحكم بعدم حرمة الخمر المعلوم اجمالا في متن الواقع
وهو مما يشهد الاتفاق والنص على خلافه حتى نفس هذه الاخبار حيث ان مؤداها ثبوت الحرمة الواقعية للامر المشتبه فان قلت مخالفة الحكم الظاهري
للحكم الواقعي لا يوجب ارتفاع الواقع كما في الشبهة المجردة عن العلم الاجمالي مثلا قول الشارع اجتنب عن الخمر شامل للخمر الواقعي الذي لم يعلم به المكلف ولو اجمالا
وحليته في الظاهر لا يوجب خروجه عن العموم المذكور حتى لا يكون حراما واقعيا فلا ضير في التزام ذلك في الخمر الواقعي المعلوم اجمالا قلت الحكم الظاهري
لا يقدح مخالفته للحكم الواقعي في نظر الحاكم مع جهل المحكوم بالمخالفة لرجوع ذلك الى معذورية المحكوم الجاهل كما في اصالة البراءة والى بدلية
الحكم الظاهري عن الواقع او كونه طريقا مجعولا اليه على الوجهين في الطرق الظاهرية المجعولة واما مع علم المحكوم بالمخالفة فيقبح من الجاعل جعل كلا
الحكمين لان العلم بالتحريم يقتضي وجوب الامتثال بالاجتناب عن ذلك المحرم فاذن الشارع في فعله ينافي حكم العقل بوجوب الاطاعة فان قلت
اذن الشارع في فعل الحرام مع علم المكلف بتحريمه انما ينافي حكم العقل من حيث انه اذن في المعصية والمخالفة وهو انما يقبح مع علم المكلف بتحقق المعصية حين
ارتكابها والاذن في ارتكاب المشتبهين ليس كذلك اذا كان على التدريج بل هو اذن في المخالفة مع عدم علم المكلف بها الا بعدها وليس في العقل

ما يقبح ذلك والا يقبح الاذن في ارتكاب جميع المشتبهات بالشبهة الغير المحصورة او في ارتكاب مقدار يعلم عادة بكون الحرام فيه وفي ارتكاب الشبهة
المجردة التي يعلم المولى اطلاع العبد بعد الفعل على كونه معصية وفي الحكم بالتخيير الاستمراري بين الخبرين او فتوى المجتهدين قلت اذن الشارع في احد
المشتبهين ينافي ايضا حكم العقل بوجوب امتثال التكليف المعلوم المتعلق بالمصداق المشتبه لايجاب العقل حينئذ الاجتناب عن كلا المشتبهين نعم
لو اذن الشارع في ارتكاب احدهما مع جعل الاخر بدلا عن الواقع في الاجتزاء بالاجتناب عنه جاز فاذن الشارع في احدهما لا يحسن الا بعد الامر بالاجتناب
عن الاخر بدلا ظاهريا عن الحرام الواقعي فيكون المحرم الظاهري هو احدهما على التخيير وكذا المحلل الظاهري ويثبت المطلوب وهو حرمة المخالفة القطعية
بفعل كلا المشتبهين وحاصل معنى تلك الصحيحة ان كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف ان في ارتكابه فقط او في ارتكابه المقرون مع
ارتكاب غيره ارتكابا للحرام والاول في العلم التفصيلي والثاني في العلم الاجمالي فان قلت اذا فرضنا المشتبهين مما لا يمكن ارتكابهما الا تدريجا
ففي زمان ارتكاب احدهما يتحقق الاجتناب عن الاخر قهرا فالمقصود من التخيير وهو ترك احدهما حاصل مع الاذن في ارتكاب كليهما اذ لا يعتبر
في ترك الحرام القصد فضلا عن قصد الامتثال قلت الاذن في فعلهما في هذه الصورة ايضا ينافي الامر بالاجتناب عن العنوان الواقعي المحرم لما
تقدم من انه مع وجود دليل حرمة ذلك العنوان المعلوم وجوده في المشتبهين لا يصح الاذن في احدهما الا بعد المنع عن الاخر بدلا عن المحرم
الواقعي ومعناه المنع عن فعله بعده لان هذا هو الذي يمكن ان يجعله الشارع بدلا عن الحرام الواقعي حتى لا يبتلى امره بالاجتناب عنه اما تركه في زمان فعل
الاخر فلا يصلح ان يكون بدلا اذ الكلام فان منع في هذه الصورة عن واحد من الامرين المتدرجين في الوجود لم يجز ارتكاب الثاني بعد ارتكاب الاول
والا لغى المنع المذكور فان قلت الاذن في احدهما يتوقف على المنع عن الاخر في نفس تلك الواقعة بان لا يرتكبهما دفعة والمفروض امتناع ذلك فيما
نحن فيه من غير حاجة الى المنع فلا يتوقف على المنع عن الاخر بعد ارتكاب الاول كما في التخيير الظاهري الاستمراري قلت تجويز ارتكابهما من اول
الامر ولو تدريجا طرح لدليل حرمة الحرام الواقعي والتخيير الاستمراري في مثل ذلك ممنوع والمسلم منه ما اذا لم يسبق التكليف المعين او يسبق تكليف
بالفعل حتى يكون المأتي به في كل دفعة بدلا عن المتروك على تقدير وجوبه دون العكس بان يكون المتروك في زمان الاتيان بالاخر بدلا عن
المأتي به على تقدير حرمته وسيأتي تتمة ذلك في الشبهة الغير المحصورة فان قلت ان المخالفة القطعية للعلم الاجمالي فوق حد الاحصاء في الشرعيات
كما في الشبهة الغير المحصورة وكما لو قال القائل في مقام الاقرار هذا لزيد بل لعمرو فان الحاكم ياخذ المال لزيد وقيمته لعمرو مع ان احدهما اخذ
للمال بالباطل وكذا يجوز للثالث ان ياخذ المال من يد زيد وقيمته من يد عمرو مع علمه بان احد الاخذين تصرف في مال الغير بغير اذنه ولو قال
هذا لزيد بل لعمرو بل لخالد حيث انه يغرم لكل من عمرو وخالد تمام القيمة مع ان حكم الحاكم باشتغال ذمته بقيمتين مخالف للواقع قطعا واي فرق
بين قوله ع اقرار العقلاء على انفسهم جائز وبين ادلة حل ما لم يعرف كونه حراما حتى ان الاول يعم الاقرارين المعلوم مخالفة احدهما للواقع والثاني
لا يعم الشيئين المعلوم حرمة احدهما وكذا لو تداعيا عينا في يدهما وحكم بتنصيفها بينهما مع العلم بانها ليست الا لاحدهما وذكروا ايضا في باب
الصلح انه لو كان لاحد الودعيين درهم وللاخر درهمان فتلف عند الودعي احد الدراهم فانه يقسم احد الدرهمين الباقيين بين المالكين مع العلم
الاجمالي بان دفع احد النصفين دفع للمال الى غير صاحبه وكذا لو اختلف المتبايعان في المبيع والثمن وحكم بالتحالف وانفساخ البيع فانه يلزم
مخالفة العلم الاجمالي بل التفصيلي في بعض الفروض كما لا يخفى قلنا اما الشبهة الغير المحصورة فسيجيء وجه جواز المخالفة فيها واما الحاكم فوظيفته
اخذ ما يستحقه المحكوم له على المحكوم عليه بالاسباب الظاهرية كالاقرار والحلف والبينة وغيرها فهو قائم مقام المستحق في اخذ حقه ولا عبرة
بعلمه الاجمالي نظير ذلك ما اذا اذن المفتي لكل واحد من واجدي المني في الثوب المشترك في دخول المسجد فانه انما اذن كلا منهما بملاحظة تكليفه في
نفسه فلا يقال انه يلزم من ذلك اذن الجنب في دخول المسجد وهو حرام واما غير الحاكم ممن اتفق له اخذ المالين من الشخصين المقر لهما في مسألة الاقرار
فلا نسلم جواز اخذه لهما ولا لشيء منهما الا اذا قلنا بان ما ياخذه منهما يعامل معه معاملة الملك الواقعي نظرا الى ما يملكه ظاهرا بتقليد او اجتهاد
يخالف المذهب من يريد ترتيب الاثر بناء على ان العبرة في ترتيب اثار الموضوعات الثابتة في الشريعة كالملكية والزوجية وغيرهما بصحتها عند المتلبس
بها كالمالك والزوجين ما لم يعلم تفصيلا من يريد ترتيب الاثر خلاف ذلك ولذا قيل بجواز الاقتداء في الظهرين بواجدي المني في صلاة واحدة
بناء على ان المناط في صحة الاقتداء الصحة عند المصلي ما لم يعلم تفصيلا فساده واما مسألة الصلح فالحكم فيها تعبدي وكانه صلح قهري بين المالكين
او يحمل على حصول الشركة بالاختلاط وقد ذكر بعض الاصحاب ان مقتضى القاعدة الرجوع الى القرعة وبالجملة فلا بد من التوجيه في جميع ما توهم جواز
المخالفة القطعية الراجعة الى طرح دليل شرعي لانها كما عرفت مما يمنع عنها العقل والنقل خصوصا اذا قصد من ارتكاب المشتبهين التوصل الى الحرام
وهذا مما لا تأمل فيه ومن يظهر منه جواز الارتكاب فالظاهر انه قصد غير هذه الصورة ومنه يظهر ان الزام القائل بالجواز بان تجويز ذلك يفضي
الى امكان التوصل الى فعل جميع المحرمات على وجه مباح بان يجمع بين الحلال والحرام المعلومين تفصيلا كالخمر والخل على وجه يوجب الاشتباه فيرتكبهما
محل نظر خصوصا على ما مثل به من الجمع بين الاجنبية والزوجة هذا كله فيما اذا كان الحرام المشتبه عنوانا واحدا مرددا بين امرين واما اذا كان مرددا
بين عنوانين كما مثلنا سابقا بالعلم الاجمالي بان احد المائعين اما خمر او الاخر مغصوب فالظاهر ان حكمه كذلك اذ لا فرق في عدم جواز المخالفة للدليل
الشرعي بين كون ذلك الدليل معلوما بالتفصيل وكونه معلوما بالاجمال فان من ارتكب الاناءين في المثال يعلم بانه خالف دليل حرمة الخمر او دليل

حرمة المغصوب فلذا لو كان اناء واحد مرددا بين الخمر والمغصوب لم يجز ارتكابه مع انه لا يلزم منه الا مخالفة احد الدليلين لا بعينه وليس ذلك الا من جهة
ان مخالفة الدليل الشرعي محرم عقلا وشرعا سواء تعين للمكلف او تردد بين دليلين ويظهر من صاحب الحدائق التفصيل في باب الشبهة المحصورة
بين كون المردد بين المشتبهين فردا من عنوان فيجب الاجتناب عنه وبين كونه مرددا بين عنوانين فلا يجب فان اراد عدم وجوب الاجتناب عن شيء منهما
في الثاني وجواز ارتكابهما معا فظهر ضعفه بما ذكرنا وان اراد عدم وجوب الاحتياط فيه فسيجيء ما فيه واما المقام الثاني فالحق فيه وجوب الاجتناب
عن كلا المشتبهين وفاقا للمشهور وفي المدارك انه مقطوع به في كلام الاصحاب ونسبه المحقق البهبهاني في فوائده الى الاصحاب وعن المحقق المقدس الكاظمي
في شرح الوافية دعوى الاجماع صريحا وذهب جماعة الى عدم وجوبه وحكي عن بعض القرعة لنا على ما ذكرنا انه اذا ثبت كون ادلة تحريم المحرمات
شاملة للمعلوم اجمالا ولم يكن هنا مانع عقلي او شرعي من تنجز التكليف به لزم بحكم العقل التحرز عن ارتكاب ذلك المحرم بالاجتناب عن كلا المشتبهين
وبعبارة اخرى التكليف بذلك المعلوم اجمالا ان لم يكن ثابتا جازت المخالفة القطعية والمفروض في هذا المقام التسالم على حرمتها وان كان ثابتا
وجب الاحتياط فيه بحكم العقل اذ يحتمل ان يكون ما يرتكبه من المشتبهين هو الحرام الواقعي فيعاقب عليه لان المفروض لما كان ثبوت التكليف بذلك
المحرم فلم يقبح العقاب عليه اذا اتفق ارتكابه ولو لم يعلم به حين الارتكاب واختبر ذلك من حال العبد اذا قال له المولى اجتنب وتحرز عن الخمر المردد
بين هذين الاناءين فانه لا يكاد يتأمل في وجوب الاحتياط ولا فرق بين هذا الخطاب وبين ادلة المحرمات الثابتة في الشريعة الا العموم والخصوص
فان قلت اصالة الحل في كلا المشتبهين جارية في نفسها ومعتبرة لولا المعارض وغاية ما يلزم في المقام تعارض الاصلين فتخير في العمل في احد
المشتبهين ولا وجه لطرح كليهما قلت اصالة الحل غير جارية هنا بعد فرض كون المحرم الواقعي مكلفا بالاجتناب عنه منجزا على ما هو مقتضى الخطاب
بالاجتناب عنه لان مقتضى العقل في الاشتغال اليقيني بترك الحرام الواقعي هو الاحتياط والتحرز عن كلا المشتبهين حتى لا يقع في محذور فعل الحرام
وهو معنى المرسل المروي في بعض كتب الفتاوى اترك ما لا بأس به حذرا عما به البأس فلا يبقى مجال للاذن في فعل احدهما وسيجيء في باب الاستصحاب
ايضا ان الحكم في تعارض كل اصلين اذا لم يكن احدهما حاكما على الاخر هو التساقط لا التخيير فان قلت قوله كل شيء لك حلال حتى تعرف الحرام [illegible]
يستفاد منه حلية المشتبهات بالشبهة المجردة عن العلم الاجمالي جميعا وحلية المشتبهات المقرونة بالعلم الاجمالي على البدل لان الرخصة في كل شبهة
مجردة لا ينافي الرخصة في غيرها لاحتمال كون الجميع حلالا في الواقع فالبناء على كون هذا المشتبه بالخمر خلا لا ينافي البناء على كون المشتبه الاخر
خلا واما الرخصة في الشبهة المقرونة بالعلم الاجمالي والبناء على كونه خلا لما يستلزم وجوب البناء على كون المحرم هو المشتبه الاخر فلا يجوز الرخصة
فيهما جميعا نعم يجوز الرخصة فيه بمعنى جواز ارتكابه والبناء على ان المحرم غيره مثلا الرخصة في ارتكاب احد المشتبهين بالخمر مع العلم بكون احدهما خمرا
فانه لما علم من الادلة تحريم الخمر الواقعي ولو تردد بين الامرين كان معنى الرخصة في ارتكاب احدهما الاذن في البناء على عدم كونه هو الخمر المحرم عليه
وان المحرم غيره فكل منهما حلال بمعنى جواز البناء على كون المحرم غيره والحاصل ان مقصود الشارع من هذه الاخبار ان يلغى من طرفي الشك في حرمة الشيء
وحليته احتمال الحرمة ويجعل محتمل الحلية في حكم متيقنها ولما كان في المشتبهين بالشبهة المحصورة شك واحد لم يكن فيه الا احتمال كون هذا حلالا
وذاك حراما واحتمال العكس كان الغاء احتمال الحرمة في احدهما اعمالا له في الاخر وبالعكس وكان الحكم الظاهري في احدهما بالحل حكما ظاهريا
بالحرمة في الاخر وليس معنى حلية كل منهما الا الاذن في ارتكابه والغاء احتمال الحرمة فيه المستلزم لاعماله في الاخر فتامل حتى لا يتوهم ان استعمال
قوله كل شيء لك حلال بالنسبة الى الشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي والشبهات المجردة استعمال في معنيين قلت الظاهر من الاخبار المذكورة
البناء على حلية محتمل التحريم والرخصة فيه لا وجوب البناء على كونه هو الموضوع المحلل ولو سلم فظاهرها البناء على كون كل مشتبه كذلك وليس الامر
بالبناء على كون احد المشتبهين هو الخل امرا بالبناء على كون الاخر هو الخمر فليس في الروايات من البدلية عين ولا اثر فتدبر احتج من جوز ارتكاب ما عدا
مقدار الحرام والمنع عنه بوجهين الاول الاخبار الدالة على حل ما لم يعلم حرمته التي تقدم بعضها وانما منع من ارتكاب مقدار الحرام اما لاستلزامه
للعلم بارتكاب الحرام وهو حرام واما لما ذكره بعضهم من ان ارتكاب مجموع المشتبهين حرام لاشتماله على الحرام قال في توضيح ذلك ان الشارع منع
عن استعمال الحرام المعلوم وجوز استعمال ما لم يعلم حرمته والمجموع من حيث المجموع معلوم الحرمة ولو باعتبار جزئه وكذا كل منهما بشرط الاجتماع
مع الاخر فيجب اجتنابه وكل منهما بشرط الانفراد مجهول الحرمة فيكون حلالا والجواب عن ذلك ان الاخبار المتقدمة على ما عرفت اما ان لا تشمل شيئا
من المشتبهين واما ان تشملهما جميعا وما ذكر من الوجهين لعدم جواز ارتكاب الاخير بعد ارتكاب الاول فغير صالح للمنع اما الاول فلانه ان اريد
ان مجرد تحصيل العلم بارتكاب الحرام حرام فلم يدل دليل عليه نعم تحصيل العلم بارتكاب الغير للحرام حرام من حيث التجسس المنهي عنه وان لم يحصل له العلم وان
اريد ان الممنوع عنه عقلا من مخالفة احكام الشارع بل مطلق الموالي هي المخالفة العلمية دون الاحتمالية فانها لا تعد عصيانا في العرف فعصيان
الخطاب باجتناب الخمر المشتبه هو ارتكاب المجموع دون المحرم الواقعي وان لم يعرف حين الارتكاب وحاصله منع وجوب المقدمة العلمية ففيه مع اطباق العلماء
بل العقلاء كما حكي على وجوب المقدمة العلمية انه ان اريد من حرمة المخالفة العلمية حرمة المخالفة المعلومة حين المخالفة فهذا اعتراف بجواز ارتكاب المجموع تدريجا اذ لا يحصل
معه مخالفة معلومة تفصيلا وان اريد منها حرمة المخالفة التي تتعلق العلم بها ولو بعدها فمرجعها الى حرمة تحصيل العلم الذي يصير به المخالفة معلومة وقد
عرفت منع حرمتها جدا ومما ذكرنا يظهر فساد الوجه الثاني فان حرمة المجموع اذا كان باعتبار جزئه الغير المعين فضم الجزء الاخر اليه لا دخل له في حرمته نعم له دخل

في كونه

في كون الحرام معلوم التحقق فهي مقدمة للعلم بارتكاب الحرام لا لنفسه فلا وجه لحرمتها بعد عدم حرمة العلم بارتكاب الحرام ومن ذلك يظهر فساد جعل
كل منهما بشرط الاجتماع مع الاخر فان حرمته وان كانت معلومة الا ان الشرط شرط لوصف كونه معلوم التحقق لا لذات الحرام فلا يحرم ايجاد الاجتماع
الا اذا حرم جعل ذات الحرام معلومة التحقق ومرجعه الى حرمة تحصيل العلم بالحرام الثاني ما دل بنفسه او بضميمة ما دل على المنع عن ارتكاب الحرام الواقعي
على جواز تناول الشبهة المحصورة فيجمع بينها على تقدير ظهوره في جواز تناول الجميع وبين ما دل على تحريم العنوان الواقعي بان الشارع جعل بعض المحتملات بدلا
عن الحرام الواقعي فيكفي تركه في الامتثال الظاهري كما لو اكتفى بفعل الصلاة الى بعض الجهات المشتبهة ورخص في ترك الصلاة الى بعضها وهذه الاخبار
كثيرة منها موثقة سماعة قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل اصاب مالا من عمال بني امية وهو يتصدق منه ويصل قرابته ويحج ليغفر له ما اكتسب ويقول
ان الحسنات يذهبن السيئات فقال عليه السلام ان الخطيئة لا تكفر الخطيئة ولكن الحسنة تحط الخطيئة ثم قال ان كان خلط الحرام حلالا فاختلطا جميعا فلم يعرف الحرام من
الحلال فلا بأس فان ظاهره نفي البأس عن التصدق والصلة والحج من المال المختلط بالحرام وحصول الاجر في ذلك وليس فيه دلالة على جواز التصرف في الجميع ولو
فرض ظهوره فيه صرف عنه بما دل على وجوب الاجتناب عن الحرام الواقعي وهو مقتض بنفسه لحرمة التصرف في الكل فلا يجوز ورود الدليل على خلافها
ومن جهة حكم العقل بلزوم الاحتياط لحرمة التصرف في البعض المحتمل ايضا لكن عرفت انه يجوز الاذن في ترك بعض المقدمات العلمية بجعل بعضها
الاخر بدلا ظاهريا عن ذي المقدمة والجواب عن هذا الخبر ان ظاهره جواز التصرف في الجميع لانه يتصدق ويصل ويحج بالبعض ويمسك الباقي فقد تصرف
في الجميع بصرف البعض وامساك الباقي فلا بد اما من الاخذ به وتجويز المخالفة القطعية واما من صرفه عن ظاهره وحينئذ فحمله على ارادة نفي البأس عن التصرف
في البعض وان حرم عليه امساك مقدار الحرام ليس باولى من حمل الحرام على حرام خاص يعذر فيه الجاهل كالربا بناء على ما ورد في عدة اخبار
من حلية الربا الذي اخذ جهلا ثم لم يعرف بعينه في المال المخلوط وبالجملة فالاخبار الواردة في حلية ما لم يعلم حرمته على اصناف منها ما كان من قبيل
قوله عليه السلام كل شيء لك حلال حتى تعرف انه حرام وهذا الصنف لا يجوز الاستدلال به لمن لا يرى جواز ارتكاب المشتبهين لان حمل تلك الاخبار على الواحد
لا بعينه في الشبهة المحصورة والاحاد المعينة في الشبهة المجردة من العلم الاجمالي والشبهة الغير المحصورة متعسر بل متعذر فيجب حملها على صورة عدم التكليف
الفعلي بالحرام الواقعي ومنها ما دل على ارتكاب كلا المشتبهين في خصوص الشبهة المحصورة مثل الخبر المتقدم وهذا ايضا لا يلتزم المستدل بمضمونه
ولا يجوز حمله على غير الشبهة المحصورة لان مورده فيها فيجب حمله على اقرب المحتملين من ارتكاب البعض مع ابقاء مقدار الحرام ومن وروده في مورد
خاص كالربا ونحوه مما يمكن الالتزام بخروجه عن قاعدة الشبهة المحصورة ومن ذلك يعلم حال ما ورد في الربا من حل جميع المال المختلط به ومنها ما
دل على جواز اخذ ما علم فيه الحرام اجمالا كالاخبار الدالة على جواز الاخذ من العامل والسارق والسلطان وسيجيء حمل جلها او كلها على كون الحكم بالحل مستندا
الى كون الشيء ماخوذا من يد المسلم ومتفرعا على تصرفه المحمول على الصحة عند الشك فالخروج بهذه الاصناف من الاخبار عن القاعدة العقلية الناشئة
عما دل من الادلة القطعية على وجوب الاجتناب عن العناوين المحرمة الواقعية وهي وجوب دفع الضرر المقطوع به بين المشتبهين ووجوب اطاعة
التكاليف المعلومة المتوقفة على الاجتناب عن كلا المشتبهين مشكل جدا خصوصا مع اعتضاد القاعدة بوجهين اخرين هما كالدليل على المطلب
احدهما الاخبار الدالة على هذا المعنى منها قوله عليه السلام ما اجتمع الحلال والحرام الا غلب الحرام الحلال والمرسل المتقدم اتركوا ما لا بأس به حذرا
عما به البأس وضعفها منجبر بالشهرة المحققة والاجماع المدعى في كلام من تقدم ومنها رواية ضريس عن السمن والجبن في ارض المشركين قال اما ما علمت
انه قد خلطه الحرام فلا تأكل وما لم تعلم فكل فان الخلط يصدق مع الاشتباه ورواية ابن سنان كل شيء حلال حتى يجيئك شاهدان ان فيه الميتة فانه
يصدق على مجموع قطعات اللحم ان فيه الميتة ومنها قوله صلى الله عليه وآله في حديث التثليث وقع في المحرمات وهلك من حيث لا يعلم بناء على ان المراد بالهلاكة ما هو اثر
للحرام فان كان الحرام لم يتنجز التكليف به فالهلاك المترتب عليه منقصته الذاتية وان كان مما يتنجز التكليف به كما فيما نحن فيه كان المترتب عليه هو العقاب
الاخروي وحيث ان دفع العقاب المحتمل واجب بحكم العقل وجب الاجتناب عن كل مشتبه بالشبهة المحصورة ولما كان دفع الضرر غير العقاب غير لازم
اجماعا كان الاجتناب عن الشبهة المجردة غير واجب بل مستحبا وفائدة الاستدلال بمثل هذا الخبر معارضته لما يفرض من الدليل على جواز ارتكاب
احد المشتبهين مخيرا وجعل الاخر بدلا عن الحرام الواقعي فان مثل هذا الدليل لو فرض وجوده حاكم على الادلة الدالة على الاجتناب عن عنوان المحرم
الواقعي لكنه معارض بمثل خبر التثليث وبالنبويين بل مخصص بهما لو فرض عمومه للشبهة الابتدائية فيسلم تلك الادلة الثاني ما يستفاد من اخبار
كثيرة من كون الاجتناب عن كل واحد من المشتبهين امرا مسلما مفروغا عنه بين الائمة والشيعة بل العامة ايضا بل استدل صاحب الحدائق على اصل القاعدة
باستقراء مواردها في الشريعة لكن الانصاف عدم بلوغ ذلك حدا يمكن الاعتماد عليه مستقلا وان كان ما يستشم منها قولا وتقريرا من الروايات كثيرة
منها ما ورد في المائين المشتبهين خصوصا مع فتوى الاصحاب بلا خلاف بينهم على وجوب الاجتناب عن استعمالهما مطلقا ومنها ما ورد في الصلاة في
الثوبين المشتبهين ومنها ما ورد في وجوب غسل الثوب من الناحية التي يعلم باصابة بعضها للنجاسة معللا بقوله حتى يكون على يقين من طهارته فان
وجوب تحصيل اليقين بالطهارة على ما يستفاد من التعليل يدل على عدم جريان اصالة الطهارة بعد العلم الاجمالي بالنجاسة وهو الذي بنينا عليه
وجوب الاحتياط في الشبهة المحصورة وعدم جواز الرجوع فيها الى اصالة الحل فانه لو جرى اصالة الطهارة واصالة حل الطهارة والصلاة في بعض المشتبهين
لم يكن للاحكام المذكورة وجه ولا للتعليل في حكم الاخير بوجوب تحصيل اليقين بالطهارة بعد اليقين بالنجاسة ومنها ما دل على بيع الذبائح المختلطة

بمدركيتها من اصل الكتاب بناء على حملها على ما لا يخالف عمومات حرمة بيع الميتة بان يقصد بيع المذكى خاصة ومع ما لا يقبل الجمع من الميتة وقد تبينا التزلزل عما ورد من وجوب القرعة في قطيع الغنم المعلوم وجود الموطوء في بعضها وهي الرواية المحكية في جواب الامام عليه السلام لسؤال يحيى بن اكثم عن قطيع غنم نزى الراعي على واحدة منها ثم ارسلها في الغنم نصفين ثم يقرع بينهما فكلما وقع السهم عليه قسم غيره قسمين وهكذا حتى يبقى واحد ونجى الباقي وهي حجة القول بوجوب القرعة لكنها لا تنهض لاثبات حكم مخالف للاصول نعم هي دالة على عدم جواز ارتكاب شيء منها قبل القرعة فان التكليف بالاجتناب عن الموطوءة الواقعية واجب بالاجتناب عن الكل حتى يتميز الحلال ولو بطريق شرعي هذا ولكن الانصاف ان الرواية ادل على مطلب الخصم بناء على حمل القرعة على الاستحباب اذ على قول المشهور لا بد من طرح الرواية او العمل بها في خصوص موردها وينبغي التنبيه على امور الاول انه لا فرق في وجوب الاجتناب عن المشتبه الحرام بين كون المشتبهين مندرجين تحت حقيقة واحدة وغير ذلك لعموم ما تقدم من الادلة ويظهر من كلام صاحب الحدائق التفصيل فانه ذكر كلام صاحب المدارك في مقام تأييد ما قواه من عدم وجوب الاجتناب من المشتبهين وهو ان المستفاد من قواعد الاصحاب انه لو تعلق الشك بوقوع النجاسة في الاناء وخارجه لم يمنع من استعماله وهو مؤيد لما ذكرناه قال مجيبا عن ذلك اولا انه من باب الشبهة الغير المحصورة وثانيا ان القاعدة المذكورة انما تتعلق بالافراد المندرجة تحت ماهية واحدة والجزئيات التي تحويها حقيقة واحدة اذا اشتبه طاهرها بنجسها وحلالها بحرامها فيفرق فيها بين المحصور وغير المحصور بما تضمنته تلك الاخبار لا وقوع الاشتباه كيف اتفق انتهى كلامه رفع مقامه وفيه بعد منع كون ما حكاه صاحب المدارك عن الاصحاب مختصا بغير المحصور بل لو سلم وقوع النجاسة في الاناء وظهر الاناء فظاهرهم الحكم بطهارة الماء ايضا انه لا وجه لما ذكره من اختصاص القاعدة اما اولا فلعموم الادلة وبلهم لصحيحة علي بن جعفر الواردة في الدم الغير المستبين في الماء بذلك انه لا وجه لما ذكره من اختصاص القاعدة ... المذكور خصوصا عمدتها وهي ادلة الاجتناب عن العناوين المحرمة الواقعية كالنجس والخمر ومال الغير وغير ذلك بضميمة حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل واما ثانيا فلانه لا ضابطة لما ذكره من الاندراج تحت ماهية واحدة ولم يعلم الفرق بين تردد النجس بين ظاهر الاناء وباطنه او بين الماء وقطعة من الارض او بين الماء ومايع آخر او بين مايعين مختلفي الحقيقة وبين تردده ما بين مائين او ثوبين او مايعين متحدي الحقيقة نعم هنا شيء آخر وهو انه هل يشترط في العنوان المحرم الواقعي او النجس الواقعي المردد بين المشتبهين ان يكون على كل تقدير متعلقا لحكم واحد ام لا مثلا اذا كان احد المشتبهين ثوبا والآخر مسجدا حيث ان المحرم في احدهما اللبس وفي الآخر السجدة فليس هنا خطاب جامع للنجس الواقعي بل العلم بالتكليف مستفاد من مجموع قول الشارع لا تلبس النجس في الصلاة ولا تسجد على النجس واولى من ذلك بالاشكال ما لو كان المحرم على كل تقدير عنوانا غيره على التقدير الآخر كما لو دار الامر بين كون احد المائعين نجسا وكون الآخر مال الغير لامكان تكلف ادراج الفرض الاول تحت خطاب الاجتناب عن النجس بخلاف الثاني واولى من ذلك ما لو تردد الامر بين كون هذه المرأة اجنبية او كون هذا المايع خمرا وتوهم ادراج ذلك كله في وجوب الاجتناب عن الحرام عنوان يفترع من الادلة المتعلقة بالعناوين الواقعية فالاعتبار بها لا به كما لا يخفى والاقوى ان المخالفة القطعية في جميع ذلك غير جائز ولا فرق عقلا وعرفا في مخالفة نواهي الشارع بين العلم التفصيلي بخصوص ما خالفه وبين العلم الاجمالي بمخالفة احد النهيين الا ترى انه لو ارتكب مايعا واحدا يعلم انه مال الغير او نجس لم يعذر لجهله التفصيلي بما خالفه فكذا حال من ارتكب النظر الى المرأة وشرب المايع في المثال والحاصل ان النواهي الشرعية بعد الاطلاع عليها بمنزلة نهي واحد عن عدة امور فكما تقدم انه لا يجتمع نهي الشارع عن امر واقعي واحد كالخمر مع الاذن في ارتكاب المائعين المردد بينهما الخمر فكذا لا يجتمع النهي عن عدة امور مع الاذن في ارتكاب كلا الامرين المعلوم وجود احد تلك الامور فيهما واما الموافقة القطعية فالاقوى ايضا وجوبها لعدم جريان ادلة الحلية ولا ادلة البراءة عقلها ونقلها اما النقلية فلما تقدم من استوائها بالنسبة الى كل من المشتبهين وابقائهما يوجب التنافي مع ادلة تحريم العناوين الواقعية وابقاء واحد على سبيل البدل غير جائز اذ بعد خروج كل منهما بالخصوص ليس الواحد لا بعينه فردا ثالثا يبقى تحت اصالة العموم واما العقل فلمنع استقلاله في المقام بقبح مؤاخذة من ارتكب الحرام المردد بين الامرين بل الظاهر استقلال العقل في المقام بعد عدم القبح المذكور بوجوب دفع الضرر اعني العقاب المحتمل في ارتكاب احدهما وبالجملة فالظاهر عدم التفكيك في هذا المقام بين المخالفة القطعية والمخالفة الاحتمالية فاما ان يجوز الاولى واما ان يمنع الثانية تنبيه الثاني ان وجوب الاجتناب عن كل من المشتبهين هل هو بمعنى لزوم الاحتراز عنه حذرا من الوقوع في المؤاخذة بمصادفة ما ارتكبه للحرام الواقعي فلا مؤاخذة الا على تقدير الوقوع في الحرام او هو بمعنى لزوم الاحتراز عنه من حيث انه مشتبه فيستحق المؤاخذة بارتكاب احدهما ولو لم يصادف الحرام ولو ارتكبهما استحق عقابين فيه وجهان بل قولان اقواهما الاول لان حكم العقل بوجوب دفع الضرر بمعنى العقاب المحتمل بل المقطوع حكم ارشادي وكذا لو فرض امر الشارع بالاجتناب عن عقاب محتمل او مقطوع بقوله تورع عن الوقوع في معصية النهي عن الورع لم يكن الا ارشاديا ولم يترتب على موافقته ومخالفته سوى خاصية نفس المأمور به وتركه كما هو شأن الطلب الارشادي والى هذا المعنى اشار صلوات الله عليه بقوله ان كانوا ما لا بأس به حذرا عما به البأس وقوله من ترك الشبهات وقع في المحرمات وهلك من حيث لا يعلم ومن هنا ظهر انه لا فرق في ذلك بين الاستناد في وجوب الاجتناب الى حكم العقل وبين الاستناد الى الحكم الشرعي بوجوب الاحتياط واما حكمهم بوجوب دفع الضرر المظنون شرعا واستحقاق العقاب على تركه وان لم يصادف الواقع فهو خارج عما

نحن فيه لان الضرر الدنيوي ارتكابه مع العلم حرام شرعا والمفروض ان الظن في باب الضرر طريق شرعي اليه فالمقدم مع الظن كالمقدم مع القطع مستحق للعقاب كالظان بسائر المحرمات بالظن المعتبر نعم لو شك في هذا الضرر يرجع الى اصالة الاباحة وعدم الضرر لعدم استحالة الترخيص في الاقدام على الضرر الدنيوي المقطوع اذا كان في الترخيص مصلحة اخروية فيجوز ترخيصه في الاقدام على المحتمل لمصلحة ولو كانت تسهيل الامر على المكلف بوكول الاقدام على ارادته وهذا بخلاف الضرر الاخروي فانه على تقدير ثبوته واقعا يقبح من الشارع الترخيص فيه نعم وجوب دفعه عقلي ولو مع الشك لكن لا يترتب على تركه دفعه الا نفسه على تقدير ثبوته واقعا حتى انه لو قطع به ثم لم يدفعه واتفق عدمه واقعا لم يعاقب عليه الا من باب التجري وقد تقدم في المقصد الاول المتكفل لبيان مسائل حجية القطع الكلام فيه وسيجيء ايضا فان قلت قد ذكر العدلية في الاستدلال على وجوب شكر المنعم بان في تركه احتمال المضرة وجعلوا ثمرة وجوب شكر المنعم وعدم وجوبه استحقاق العقاب على ترك الشكر لمن لم يبلغه دعوة نبي زمانه فيدل ذلك على استحقاق العقاب بمجرد ترك دفع الضرر الاخروي المحتمل قلت حكمهم باستحقاق العقاب على ترك الشكر بمجرد احتمال الضرر في تركه لاجل مصادفة الاحتمال للواقع فان الشكر لما علمنا بوجوبه عند الشارع وترتب العقاب على تركه فاذا احتمل العاقل العقاب على تركه فان قلنا بحكومة العقل في مسألة دفع الضرر المحتمل صح عقاب تارك الشكر من اجل اتمام الحجة عليه بمخالفته عقله والا فلا فغرضهم ان ثمرة حكومة العقل بدفع الضرر المحتمل انما تظهر في الضرر الثابت شرعا مع عدم العلم به من طريق الشرع لا ان الشخص يعاقب بمخالفة العقل وان لم يكن ضرر في الواقع وقد تقدم في بعض مسائل الشبهة التحريمية شطر من الكلام في ذلك وقد يتمسك لاثبات الحرمة في المقام بكونه تجريا فيكون قبيحا عقلا فيحرم شرعا وقد تقدم في فروع حجية العلم الكلام على حرمة التجري حتى مع القطع بالحرمة اذا كان مخالفا للواقع كما افتى به في التذكرة فيما اذا اعتقد ضيق الوقت فاخر وانكشف بقاء الوقت وان تردد فيه واضعف من ذلك التمسك بالادلة الشرعية الدالة على الاحتياط لما تقدم من ان الظاهر من مادة الاحتياط التحرز عن الوقوع في الحرام كما يوضح ذلك النبوي والعلوي وقولهم صلوات الله عليهم ان الوقوف عند الشبهة اولى من الاقتحام في الهلكة الثالث ان وجوب الاجتناب عن كلا المشتبهين انما هو مع تنجز التكليف بالحرام الواقعي على كل تقدير بان يكون كل منهما بحيث لو فرض القطع بكونه الحرام كان التكليف منجزا بالاجتناب فلو لم يكن كذلك بان لم يكلف به اصلا كما لو علم بوقوع قطرة من البول في احد انائين احدهما بول او متنجس بالبول او كثير لا ينفعل بالنجاسة او احد ثوبين احدهما نجس بتمامه لم يجب الاجتناب عن الآخر لعدم العلم بحدوث التكليف بالاجتناب عن ملاقي هذه القطرة اذ لو كان ملاقيها هو الاناء النجس لم يحدث بسببه تكليف بالاجتناب اصلا فالشك في التكليف بالاجتناب عن الآخر شك في اصل التكليف لا المكلف به وكذا لو كان التكليف في احدهما معلوما لكن لا على وجه التنجز بل معلقا على تمكن المكلف من ارتكابه لا يكلف منجزا بالاجتناب عنه كما لو علم وقوع النجاسة في احد شيئين لا يتمكن المكلف من ارتكاب واحد معين فانه يجب الاجتناب عن الآخر لان الشك في اصل تنجز التكليف لا في المكلف به تكليفا منجزا وكذا لو كان ارتكاب الواحد المعين ممكنا عقلا لكن المكلف اجنبي عنه وغير مبتلى به بحسب حاله كما اذا تردد النجس بين انائه وبين اناء الآخر لا دخل للمكلف فيه اصلا فان التكليف بالاجتناب عن هذا الاناء الآخر المتمكن عقلا غير منجز عرفا ولهذا لا يحسن التكليف المنجز بالاجتناب عن الطعام او الثوب الذي ليس من شأن المكلف الابتلاء به نعم يحسن الامر بالاجتناب عنه مقيدا بقوله اذا اتفق لك الابتلاء بذلك بعارية او بملك او باحة فاجتنب عنه والحاصل ان النواهي المطلوب فيها حمل المكلف على الترك مختصة بحكم العقل والعرف بمن يعد مبتليا بالواقعة المنهي عنها ولذا يعد خطاب غيره بالترك مستهجنا الا على وجه التقييد بصورة الابتلاء ولعل السر في ذلك ان غير المبتلي تارك للمنهي عنه بنفس عدم ابتلائه فلا حاجة الى نهيه فعند الاشتباه لا يعلم المكلف بتنجز التكليف بالاجتناب عن الحرام الواقعي وهذا باب واسع ينحل به الاشكال عما علم من عدم وجوب الاجتناب عن الشبهة المحصورة في مواقع مثل ما اذا علم اجمالا بوقوع النجاسة في انائه او في موضع من الارض التي لا يبتلي به المكلف عادة او بوقوع النجاسة في ثوبه او ثوب الغير فان الثوبين لكل منهما من باب الشبهة المحصورة مع عدم وجوب اجتنابهما فاذا اجري احدهما في ثوبه اصالة الحل والطهارة لم يعارض بجريانهما في ثوب غيره اذ لا يترتب على هذا المعارض ثمرة عملية للمكلف يلزم من ترتيبها مع العمل بذلك الاصل طرح تكليف منجز بالامر المعلوم اجمالا الا ترى ان زوجة شخص لو شكت في انها هي المطلقة او غيرها من ضراتها جاز لها ترتيب احكام الزوجية على نفسها ولو شك الزوج هذا الشك لم يجز له النظر الى احديهما وليس ذلك الا لان اصالة عدم تطليقه كلا منهما متعارضان في حق الزوج بخلاف الزوجة فان اصالة عدم تطليق ضرتها لا يثمر لها ثمرة عملية نعم لو اتفق ترتب تكليف على زوجية ضرتها دخلت في الشبهة المحصورة ومثل ذلك كثير في الغاية ومما ذكرنا يندفع ما تقدم من صاحب المدارك من الاستناد على ما اختاره من عدم وجوب الاجتناب في الشبهة المحصورة بما يستفاد من الاصحاب من عدم وجوب الاجتناب عن الاناء الذي علم بوقوع النجاسة فيه او في خارجه اذ لا يخفى ان خارج الاناء سواء كان ظهره او الارض القريبة منه ليس مما يبتلي به المكلف عادة ولو فرض كون الخارج مما يسجد عليه المكلف التزمنا بوجوب الاجتناب عنهما للعلم الاجمالي بالتكليف المردد بين حرمة الوضوء بالماء النجس وحرمة السجدة على الارض النجسة ويؤيد ما ذكرنا صحيحة علي بن جعفر عن اخيه عليهما السلام الواردة فيمن رعف فامتخط فصار الدم قطعا صغارا فاصاب اناءه هل يصلح الوضوء منه فقال عليه السلام ان لم يكن شيء يستبين في الماء فلا بأس به وان كان شيئا بينا فلا تتوضأ منه استدل به الشيخ قدس سره على العفو عما لا يدركه الطرف من الدم وحملها المشهور على ان

اصابة الاناء لا يستلزم اصابة الماء فالمراد انه مع عدم تبين شئ فى الماء يحكم بطهارته ومعلوم ان ظهر الاناء وباطنه الحاوى للماء من الشبهة المحصورة
وما ذكرناه واضح لمن تدبر الا ان الانصاف ان تخصيص موارد الابتلاء لكل من المشتبهين وعدم الابتلاء الا بواحد معين منهما كثيرا ما يخفى
ترى انه لو دار الامر بين وقوع النجاسة على الثوب ووقوعها على ظهر طائر او حيوان قريب منه لا يتفق عادة ابتلائه بالموضع النجس منه لم
يشك احد فى عدم وجوب الاجتناب عن ثوبه واما لو كان الطرف الاخر ارضا لا يبعد ابتلاء المكلف به فى السجود والتيمم وان لم يحتج الى ذلك فعلا ففيه
تامل والمعيار فى ذلك وان كان تنجز التكليف بالاجتناب عنه على تقدير العلم بنجاسته وحسن التكليف من غير تقييد التكليف بصورة الابتلاء واتفاق
صيرورته واقعة له الا ان تشخيص ذلك مشكل جدا نعم يمكن ان يقال عند الشك فى حسن التكليف التنجيزى عرفا بالاجتناب وعدم حسنه الا معلقا الاصل
البراءة من التكليف المنجز كما هو المقرر فى كل ما شك فيه فى كون التكليف منجزا او معلقا على امر محقق العدم او علم التعليق على امر لكن شك فى تحققه
او كون المتحقق من افراده كما فى المقام الا ان هذا ليس باولى من ان يقال ان الخطابات بالاجتناب عن المحرمات مطلقة غير معلقة والمعلوم تقييدها
بالابتلاء فى موضع العلم بتقبيح العرف توجيهها من غير تعلق بالابتلاء كما لو قال اجتنب عن ذلك الطعام النجس الموضوع قدام امير البلد مع عدم
جريان العادة بابتلاء المكلف به او لا تصرف فى اللباس المغصوب الذى لبسه ذلك الملك او الجارية التى غصبها الملك وجعلها من خواص نسوانه
مع عدم استحالة ابتلائه المكلف بذلك كله عقلا ولا عادة الا انه بعيد الاتفاق واما اذا شك فى قبح التنجيز فيرجع الى الاطلاقات فمرجع
المسئلة الى ان المطلق المقيد بقيد مشكوك التحقق فى بعض الموارد لتعذر ضبط مفهومه على وجه لا يخفى مصداق من مصاديقه كما هو شان
اغلب المفاهيم العرفية هل يجوز التمسك به او لا والاقوى الجواز فيصير الاصل فى المسئلة وجوب الاجتناب الا ما علم عدم تنجز التكليف باحد
المشتبهين على تقدير العلم بكونه الحرام الا ان يقال ان المستفاد من صحيحة على بن جعفر المتقدمة كون الماء وظاهر الاناء من قبيل عدم تنجز التكليف
فيكون ذلك ضابطا فى الابتلاء وعدمه اذ يبعد حملها على خروج ذلك عن قاعدة الشبهة المحصورة لاجل النص فافهم الرابع ان الثابت فى كل
من المشتبهين لاجل العلم الاجمالى بوجود الحرام الواقعى فيهما هو وجوب الاجتناب لانه اللازم من باب المقدمة من التكليف بالاجتناب عن
الحرام الواقعى اما سائر الاثار الشرعية المترتبة على ذلك الحرام فلا يترتب عليهما لعدم جريان باب المقدمة فيها فيرجع فيها الى الاصول
الجارية فى كل من المشتبهين بالخصوص فارتكاب احد المشتبهين لا يوجب حد الخمر على المرتكب بل يجرى اصالة عدم موجب الحد ووجوبه
وهل يحكم بتنجس ملاقيه وجهان بل قولان مبنيان على ان تنجس الملاقى انما جاء من وجوب الاجتناب عن النجس بناء على ان الاجتناب عن النجس يراد به ما يعم الاجتناب عن ملاقيه ولو بوسائط
ولذا استدل السيد ابو المكارم فى الغنية على تنجس الماء القليل بملاقاة النجاسة بما دل على وجوب هجر النجاسات فى قوله تعالى والرجز فاهجر
ويدل عليه ايضا ما فى بعض الاخبار من استدلاله على حرمة الطعام الذى مات فيه فارة بان الله سبحانه حرم الميتة فاذا حكم الشارع بوجوب هجر كل
واحد من المشتبهين فقد حكم بوجوب هجر كل ما لاقاه وهذا معنى ما استدل به العلامة فى المنتهى
على ذلك بان الشارع اعطاهما حكم النجس والا فلم يقل احد ان كلا من المشتبهين بحكم النجس فى جميع اثاره وان الاجتناب عن النجس لا يراد به الا الاجتناب
عن العين وتنجس الملاقى للنجس حكم وضعى سببى يترتب على العنوان الواقعى من النجاسات نظير وجوب الحد للخمر فاذا شك فى ثبوته للملاقى جرى فيه
اصل الطهارة واصل الاباحة والاقوى الثانى اما اولا فلما ذكر وحاصله منع ما فى الغنية من دلالة وجوب هجر النجس على وجوب الاجتناب
عن ملاقيه اذا لم يكن عليه اثر من ذلك الرجز فتنجيسه حينئذ ليس الا بمجرد تعبد خاص فاذا حكم الشارع بوجوب هجر ما ولا قيه نعم قد يدل بواسطة
بعض الامارات الخارجية كما استفيد نجاسة البلل المشتبه الخارج قبل الاستبراء من امر الشارع بالطهارة عقيبه من جهة استظهار ان
الشارع جعل هذا المورد من موارد تقديم الظاهر على الاصل فحكم بكون الخارج بولا لا انه اوجب خصوص الوضوء بخروجه وبه يندفع تعجب صاحب الحدائق
من حكمهم بعدم النجاسة فيما نحن فيه وحكمهم بها فى البلل مع كون كل منهما مشتبها حكم عليه ببعض احكام النجاسة واما الرواية فهى رواية عمرو بن
شمر عن جابر الجعفى عن ابى جعفر عليه السلام انه اتاه رجل فقال له وقعت فارة فى خابية فيها سمن او زيت فما ترى فى اكله فقال ابو جعفر عليه السلام لا تأكله فقال
له الرجل الفارة اهون على من ان اترك طعامى لاجلها فقال له ابو جعفر عليه السلام انك لم تستخف بالفارة وانما استخففت بدينك
ان الله حرم الميتة من كل شئ وجه الدلالة انه عليه السلام جعل ترك الاجتناب عن الطعام استخفافا بتحريم الميتة ولولا استلزامه لتحريم ملاقيه لم يكن اكل الطعام
استخفافا بتحريم الميتة فوجوب الاجتناب عن شئ يستلزم وجوب الاجتناب عن ملاقيه لكن الرواية ضعيفة سندا مع ان الظاهر من الحرمة فيها
النجاسة لان مجرد التحريم لا يدل على النجاسة فضلا عن تنجس الملاقى وارتكاب التخصيص فى الرواية باخراج ما عدا النجاسات من المحرمات كما ترى فالملازمة
بين نجاسة الشئ وتنجس ملاقيه لا حرمة الشئ وحرمة ملاقيه فان قلت وجوب الاجتناب عن ملاقى المشتبه وان لم يكن من حيث ملاقاته له الا انه يصير
كملاقيه فى العلم الاجمالى بنجاسته او نجاسة المشتبه الاخر فلا فرق بين المتلاقيين فى كون كل منهما احد طرفى الشبهة فهو نظير ما اذا قسم احد المشتبهين
قسمين وجعل كل قسم فى اناء قلت ليس الامر كذلك لان اصالة الطهارة والحل فى الملاقى بالكسر سليم عن معارضة اصالة الطهارة فى المشتبه الاخر بخلاف
اصالة الطهارة والحل فى الملاقى بالفتح فانها معارضة بها فى المشتبه الاخر والسر فى ذلك ان الشك فى الملاقى بالكسر ناش عن الشبهة المقومة للمشتبهين
بالمشتبهين فالاصل فيهما اصل فى الشك السببى والاصل فيه اصل فى الشك المسببى وقد تقرر فى محله ان الاصل فى الشك السببى حاكم ووارد على الاصل

فى الشك المسببى فقد تقرر فى محله ان الاصل فى الشك السببى حاكم ووارد على الاصل فى الشك المسببى سواء كان مخالفا له كما فى اصالة
طهارة الماء الحاكمة على اصالة نجاسة الثوب النجس المغسول به ام موافقا له كما فى اصالة طهارة الماء الحاكمة على اصالة اباحة الشرب فما دام الاصل
الحاكم الموافق او المخالف يكون جاريا لم يجر الاصل المحكوم لان الاول رافع شرعى للشك المسببى بمنزلة الدليل بالنسبة اليه واذا لم يجر
الاصل الحاكم لمعارضته بمثله زال المانع من جريان الاصل فى الشك المسببى ووجب الرجوع اليه لانه كالاصل بالنسبة الى المتعارضين الا ترى
انه يجب الرجوع عند تعارض اصالة الطهارة والنجاسة عند تتميم الماء النجس كرا بطاهر وعند غسل المحل النجس بماءين مشتبهين بالنجس الى قاعدة
الطهارة ولا تجعل القاعدة كاحد المتعارضين نعم ربما يجعل معاضدا لاحدهما الموافق له بزعم كونهما فى مرتبة واحدة لكنه توهم فاسد ولذا
لم يقل احد فى مسئلة الشبهة المحصورة بتقديم اصالة الطهارة فى المشتبه الملاقى بالفتح لاعتضادها باصالة طهارة الملاقى بالكسر فالتحقيق
فى تعارض الاصلين مع اتحاد مرتبتهما لاتحاد الشبهة الموجبة لهما الرجوع الى ما وراءهما من الاصول التى لو كان احدهما سليما عن المعارض
لم يرجع اليه سواء كان هذا الاصل مجانسا لهما او من غير جنسهما كقاعدة الطهارة فى المثالين فافهم واغتنم وتمام الكلام فى تعارض الاستصحابين
ان شاء الله نعم لو حصل للاصل فى هذا الملاقى بالكسر اصل اخر فى مرتبته كما لو وجد معه ملاقى المشتبه الاخر كانا من الشبهة المحصورة ولو كان ملاقاة
شئ لاحد المشتبهين قبل العلم الاجمالى وفقد الملاقى بالفتح ثم حصل العلم الاجمالى بنجاسة المشتبه الباقى والمفقود قام ملاقيه مقامه فى
وجوب الاجتناب عنه وعن الباقى لان اصالة الطهارة فى الملاقى بالكسر معارضة باصالة الطهارة فى المشتبه الاخر لعدم جريان الاصل فى المفقود
حتى يعارضه لما اشرنا اليه فى الامر الثالث من عدم جريان الاصل فيما لا يبتلى به المكلف ولا اثر له بالنسبة اليه فمحصل ما ذكرنا ان العبرة
فى حكم الملاقى بكون اصالة طهارته سليمة او معارضة ولو كان العلم الاجمالى قبل فقد الملاقى والملاقاة ففقد فالظاهر طهارة الملاقى
ووجوب الاجتناب عن الملاقى ولا يخفى وجهه الخامس لو اضطر الى ارتكاب بعض المحتملات فان كان بعضا معينا فالظاهر عدم وجوب الاجتناب
عن الباقى ان كان الاضطرار قبل العلم او معه لرجوعه الى عدم تنجز التكليف بالاجتناب عن الحرام الواقعى لاحتمال كون المحرم هو المضطر اليه
وقد عرفت توضيحه فى الامر المتقدم وان كان بعده فالظاهر وجوب الاجتناب عن الاخر لان الاذن فى ترك بعض المقدمات العلمية بعد ملاحظة
وجوب الاجتناب عن الحرام الواقعى يرجع الى اكتفاء الشارع فى امتثال ذلك التكليف بالاجتناب عن بعض المشتبهات ولو كان المضطر اليه
بعضا غير معين وجب الاجتناب عن الباقى وان كان الاضطرار قبل العلم الاجمالى لان العلم حاصل بحرمة واحد من امور لو علم حرمته تفصيلا
وجب الاجتناب عنه وترخيص بعضها على البدل موجب لاكتفاء الامر بالاجتناب عن الباقى فان قلت ترخيص ترك بعض المقدمات دليل
على عدم ارادة الحرام الواقعى ولا تكليف بما عداه فلا مقتضى لوجوب الاجتناب عن الباقى قلت المقدمة العلمية مقدمة للعلم واللازم
من الترخيص فيها عدم وجوب تحصيل العلم لا عدم وجوب الاجتناب عن الحرام الواقعى راسا وحيث ان الحاكم بوجوب تحصيل العلم هو العقل
بملاحظة تعلق الطلب الموجب للعقاب على المخالفة الحاصلة من ترك هذا المحتمل كان الترخيص المذكور موجبا للامن من العقاب على المخالفة
الحاصلة من ترك هذا الذى رخص فى تركه فيثبت من ذلك تكليف متوسط بين نفى التكليف راسا وثبوته متعلقا بالواقع على ما هو عليه وحاصله ثبوت
التكليف بالواقع من الطريق الذى رخص الشارع فى امتثاله منه وهو ترك باقى المحتملات وهذا نظير جميع الطرق الشرعية المجعولة للتكاليف الواقعية
ومرجعه الى القناعة عن الواقع ببعض محتملاته معينا كما فى الاخذ بالحالة السابقة فى الاستصحاب او مخيرا كما فى موارد التخيير ومما ذكرنا تبين ان
مقتضى القاعدة عند انسداد باب العلم التفصيلى بالاحكام الشرعية وعدم وجوب تحصيل العلم الاجمالى فيها بالاحتياط لمكان الحرج وقيام الاجماع
على عدم وجوبه ان يرجع فيما عدا البعض المرخص فى ترك الاحتياط فيه اعنى موارد الظن مطلقا او فى الجملة الى الاحتياط مع ان بناء اهل الاستدلال بدليل
الانسداد بعد ابطال الاحتياط ووجوب العمل بالظن مطلقا او فى الجملة على الخلاف بينهم على الرجوع فى غير موارد الظن المعتبر الى الاصول الموجودة
فى تلك الموارد دون الاحتياط نعم لو قام بعد ابطال وجوب الاحتياط دليل عقلى او اجماع على وجوب كون الظن مطلقا او فى الجملة حجة وطريقا
فى الاحكام الشرعية او منعوا اصالة وجوب الاحتياط عند الشك فى المكلف به صح ما جروا عليه من الرجوع فى موارد عدم وجود هذا الطريق
الى الاصول الجارية فى موارد ما لكن خيرا بانه لم يقم ولم يعتمدوا على وجوب اتباع المظنونات الا بطلان الاحتياط مع اعتراف اكثرهم بانه الاصل فى
المسئلة وعدم جواز ترجيح المرجوح ومن المعلوم ان هذا لا يفيد الا جواز مخالفة الاحتياط بموافقة الطرف الراجح فى المظنون دون الموهوم
ومقتضى هذا لزوم الاحتياط فى غير المظنونات السادس لو كان المشتبهات مما يوجد تدريجا كما اذا كانت زوجة الرجل مضطربة فى حيضها
بان تنسى وقتها وان حفظت عددها فيعلم اجمالا انها حائض فى الشهر ثلثة ايام مثلا فهل يجب على الزوج الاجتناب عنها فى تمام الشهر ويجب على
الزوجة ايضا الامساك عن دخول المسجد وقراءة العزيمة تمام الشهر ام لا وكما اذا علم التاجر اجمالا بابتلائه فى يومه او شهره بمعاملة ربوية فهل
يجب عليه الامساك عما لا يعرف حكمه من المعاملات فى يومه او شهره ام لا التحقيق ان يقال انه لا فرق بين الموجودات فعلا والموجودات تدريجا فى وجوب
الاجتناب عن الحرام المردد بينها اذا كان الابتلاء دفعة وعدمه لاتحاد المناط فى وجوب الاجتناب نعم قد يمنع الابتلاء دفعة فى التدريجيات كما فى
مثل الحيض فان تنجز تكليف الزوج بترك وطى الحائض قبل زمان حيضها ممنوع فان قوله تعالى فاعتزلوا النساء فى المحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن ظاهر فى

الكف عن الابتلاء بالحائض اذا تزوجها قبل الابتلاء حاصل بنفس عدم الابتلاء فلا يطلب بهذا الخطاب كما انه مختص بذي الازواج ولا يشمل العزاب الا على وجه التعليق فكذلك من لم يبتل بالمرأة الحائض ويشكل الفرق بين هذا وبين ما اذا نذر او حلف في ترك الوطي في ليلة خاصة ثم اشتبهت بين ليلتين او ازيد ولكن الاظهر هنا وجوب الاحتياط وكذا في المثال الثاني من المثالين المتقدمين وحينئذ فلا يبعد وجوب الاحتياط في الشبهة التدريجية فالظاهر جواز المخالفة القطعية لان المفروض عدم تنجز التكليف الواقعي بالنسبة اليه فالواجب الرجوع في كل مشتبه الى الاصل الجاري في خصوص ذلك المشتبه اباحة وتحريما فيرجع في المثال الاول الى استصحاب الطهر الى ان يبقى مقدار الحيض فيرجع فيه الى اصالة الاباحة لعدم جريان استصحاب الطهر وفي المثال الثاني الى اصالة الاباحة والفساد فيحكم في كل معاملة يشك في كونها ربوية بعدم استحقاق العقاب على ايقاع عقدها وعدم ترتب الاثر عليها لان فساد الربوا ليس دائرا مدار الحكم التكليفي ولذا يفسد في حق القاصر بالجهل والنسيان والصغر على وجه وليس هنا مورد التمسك بعموم صحة العقود للعلم بخروج بعض الشبهات التدريجية عن العموم لفرض العلم بفساد بعضها فيسقط العام عن الظهور بالنسبة اليها ويجب الرجوع الى اصالة الفساد اللهم الا ان يقال ان العلم الاجمالي بين المشتبهات التدريجية كما لا يقدح في اجراء الاصول العملية كذلك لا يقدح في الاصول اللفظية فيمكن التمسك فيما نحن فيه بصحة كل واحد من المشتبهات باصالة العموم لكن الظاهر الفرق بين الاصول اللفظية والعملية فتأمل

السابع قد عرفت ان المانع من اجراء الاصل في كل من المشتبهين بالشبهة المحصورة هو العلم الاجمالي بالتكليف المتعلق بالمكلف وهذا العلم قد ينشأ عن اشتباه المكلف به كما في المشتبه بالخمر او النجس او غيرهما وقد يكون من جهة اشتباه المكلف كما في الخنثى العالم اجمالا بحرمة احد لباسي الرجل والمرأة عليه وهذا من قبيل ما اذا علم ان هذا الاناء خمر او ان هذا الثوب مغصوب وقد عرفت في الامر الاول انه لا فرق بين الخطاب الواحد المعلوم وجود موضوعه بين المشتبهين وبين الخطابين المعلوم وجود موضوع احدهما بين المشتبهين وعلى هذا فيحرم على الخنثى كشف كل من قبليه لان احدهما عورة قطعا والتكلم مع الرجال والنساء الا لضرورة وكذا استماع صوتهما وان جاز للرجال والنساء استماع صوتها بل النظر اليها لاصالة الحل بناء على عدم العموم في اية الغض للرجال وعدم جواز التمسك بعموم اية حرمة ابداء الزينة على النساء لاشتباه مصداق المخصص وكذا يحرم عليه التزويج والتزوج لوجوب احراز الرجولية في الزوج والانوثية في الزوجة اذ الاصل عدم تأثير العقد ووجوب حفظ الفرج ويمكن ان يقال بعدم توجه الخطابات التكليفية المختصة اليها اما لانصرافها الى غيرها خصوصا في حكم اللباس المستنبط مما دل على حرمة تشبه كل من الرجال والنساء بالآخر واما لاشتراط التكليف بعلم المكلف بتوجه الخطاب اليه تفصيلا وان كان مرددا بين خطابين موجهين اليه تفصيلا لان الخطابين بشخص واحد بمنزلة خطاب واحد لشيئين اذ لا فرق بين قوله اجتنب عن الخمر واجتنب عن مال الغير وبين قوله اجتنب عن كليهما بخلاف الخطابين الموجهين الى صنفين يعلم المكلف دخوله تحت احدهما لكن كلا من الدعويين خصوصا الاخيرة ضعيفة فان دعوى عدم شمول ما دل على وجوب حفظ الفرج عن الزنا او العورة عن النظر للخنثى كما ترى كدعوى اشتراط التكليف بالعلم بتوجه خطاب تفصيلي فان المناط في وجوب الاحتياط في الشبهة المحصورة عدم جواز اجراء اصل الاباحة في المشتبهين وهو ثابت فيما نحن فيه ضرورة عدم جريان اصالة الحل في كشف كل من قبلي الخنثى للعلم بوجوب حفظ الفرج من النظر والزنا على كل احد فمسئلة الخنثى نظير المكلف المردد بين كونه مسافرا او حاضرا لبعض الاشتباهات فلا يجوز له ترك العمل بحكميهما

الثامن ان ظاهر كلام الاصحاب التسوية بين كون الاصل في كل واحد من المشتبهين في نفسه هو الحل او الحرمة لان المفروض عدم جريان الاصل فيهما لاجل معارضته بالمثل فوجوده كعدمه ويمكن الفرق من المجوزين لارتكاب ما عدا مقدار الحرام وتخصيص الجواز بالصورة الاولى ويحكمون في الثانية بعدم جواز الارتكاب بناء على العمل بالاصل فيهما ولا يلزم هنا مخالفة قطعية في العمل ولا دليل على حرمتها اذا لم تتعلق بالعمل خصوصا اذا وافق الاحتياط الا ان استدلال بعض المجوزين للارتكاب بالاخبار الدالة على حلية المال المختلط بالحرام ربما يظهر منه التعميم على التخصيص فيخرج عن محل النزاع كما لو علم بكون احد المرأتين اجنبية او احد الذبيحتين ميتة او احد المالين مال الغير او احد الاسيرين محقون الدم او كان الاناءان معلومي النجاسة سابقا فعلم طهارة احدهما وربما يقال ان الظاهر ان محل الكلام في المحرمات المالية ونحوها كالنجس لا في الانفس والاعراض فيستظهر انه لم يقل احد فيها بجواز الارتكاب لان المنع في مثل ذلك ضروري وفيه نظر لتأسيسه ان المشتبه باحد المشتبهين حكمهما لان مقدمة المقدمة مقدمة

وهو هذا المقام الثاني في الشبهة الغير المحصورة والمعروف فيها عدم وجوب الاجتناب ويدل عليه وجوه الاول الاجماع الظاهر المصرح به في الروض وعن جامع المقاصد وادعاه صريحا المحقق البهبهاني في فوائده وزاد عليه نفي الريب فيه وان مدار المسلمين في الاعصار والامصار عليه وتبعه في دعوى الاجماع غير واحد ممن تأخر عنه وزاد بعضهم دعوى الضرورة عليه في الجملة وبالجملة فنقل الاجماع مستفيض وهو كاف في المسألة الثاني ما استدل به جماعة من لزوم المشقة في الاجتناب ولعل المراد به لزومها في اغلب افراد هذه الشبهة لاغلب افراد المكلفين فيشمله عموم قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج بناء على ان المراد ان ما كان الغالب فيه الحرج على الغالب فهو مرتفع عن جميع المكلفين حتى من لا حرج بالنسبة اليه وهذا المعنى وان كان خلاف الظاهر الا انه يتعين الحمل عليه بمعونة ما ورد من اناطة الاحكام الشرعية وجودا وعدما بالعسر واليسر الغالبين وفي هذا الاستدلال نظر لان ادلة نفي العسر والحرج من الآيات والروايات لا تدل الا على ان ما كان فيه ضيق على مكلف فهو مرتفع عنه واما ارتفاع ما كان ضيقا على الاكثر عمن هو عليه في غاية السهولة فليس فيه امتنان على احد بل فيه تفويت مصلحة التكليف من غير

تداركها بالتسهيل واما ما ورد من دوران الاحكام مدار السهولة على الاغلب فلا ينفع فيما نحن فيه لان الشبهة الغير المحصورة ليست واقعة واحدة حكم فيها بحكم حتى يدعى ان الحكم بالاحتياط في اغلب مواردها عسر على اغلب الناس فيرتفع حكم الاحتياط فيها مطلقا بل هي عنوان لموضوعات متعددة لاحكام متعددة والمقتضي للاحتياط في كل موضوع هو نفس الدليل الخاص التحريمي الموجود في ذلك الموضوع والمفروض ان ثبوت التحريم لذلك الموضوع مسلم ولا يرد منه حرج على الاغلب وان الاجتناب في صورة اشتباهه ايضا في غاية اليسر فاي مدخل للاخبار الواردة في ان الحكم الشرعي يتبع الاغلب في اليسر والعسر وكان المستدل بذلك جعل الشبهة الغير المحصورة واقعة واحدة مقتضى الدليل فيها وجوب الاحتياط لولا العسر لكن لما تعسر الاحتياط في اغلب الموارد على اغلب الناس حكم بعدم وجوب الاحتياط كلية وفيه ان دليل الاحتياط في كل فرد من الشبهة ليس الا دليل حرمة ذلك الموضوع نعم لو لزم الحرج من جريان حكم العنوان المحرم الواقعي في خصوص مشتبهات الغير المحصورة على اغلب المكلفين في اغلب الاوقات كان يدعى ان الحكم بوجوب الاحتياط عن النجس الواقعي مع اشتباهه في امور غير محصورة يوجب الحرج الغالبي امكن التزام ارتفاع وجوب الاحتياط في خصوص النجاسة المشتبهة لكن لا يتوهم من ذلك اطراد الحكم بارتفاع التحريم في الخمر المشتبه بين مايعات غير محصورة والمرأة المحرمة المشتبهة في ناحية غير محصورة الى غير ذلك من المحرمات ولعل كثيرا ممن تمسك بهذا الدليل في هذا المقام بلزوم المشقة اراد المورد الخاص كما ذكروا ذلك في الطهارة والنجاسة هذا كله مع ان لزوم الحرج في الاجتناب عن الشبهة الغير المحصورة التي يقتضي الدليل المتقدم وجوب الاحتياط فيها ممنوع ووجهه ان كثيرا من الشبهات الغير المحصورة لا يكون جميع المحتملات مورد ابتلاء المكلف ولا يجب الاحتياط في مثل هذه الشبهة وان كانت محصورة كما اوضحناه سابقا وبعد اخراج هذا عن محل الكلام فالانصاف منع غلبة التعسر في الاجتناب الثالث الاخبار الدالة على حلية كل ما لم يعلم حرمته فانها بظاهرها وان عمت الشبهة المحصورة الا ان مقتضى الجمع بينها وبين ما دل على وجوب الاجتناب بقول مطلق هو حمل اخبار الرخصة على غير المحصور وحمل اخبار المنع على المحصور وفيه اولا ان المستند في وجوب الاجتناب في المحصور هو اقتضاء دليل نفس الحرام المشتبه لذلك بضميمة حكم العقل وقد تقدم بما لا مزيد عليه ان اخبار حل الشبهة لا يشمل صورة العلم الاجمالي بالحرام وثانيا لو سلمنا شمولها لصورة العلم الاجمالي حتى تشمل الشبهة الغير المحصورة لكنها تشمل المحصورة ايضا واخبار وجوب الاجتناب مختصة بغير الشبهة الابتدائية اجماعا فهي على عمومها للشبهة الغير المحصورة ايضا اخص مطلقا من اخبار الرخصة والحاصل ان اخبار الحل نص في الشبهة الابتدائية واخبار الاجتناب نص في الشبهة المحصورة وكلا الطرفين ظاهران في الشبهة الغير المحصورة فاخراجها عن احدهما وادخالها في الآخر ليس جمعا بل ترجيحا بلا مرجح الا ان يقال ان اكثر افراد الشبهة الابتدائية ترجع بالاخرة الى الشبهة الغير المحصورة لانا نعلم غالبا بوجود النجس والحرام في الوقائع المجهولة الغير المحصورة فلو اخرجت هذه الشبهة عن اخبار الحل لم يبق تحتها من الافراد الا النادر وهو لا يناسب مساق هذه الاخبار فتدبر الرابع بعض الاخبار الدالة على ان مجرد العلم بوجود الحرام بين المشتبهات لا يوجب الاجتناب عن جميع ما يحتمل كونه حراما مثل ما في محاسن البرقي عن ابي الجارود قال سألت ابا جعفر عليه السلام عن الجبن فقلت اخبرني من رأى انه يجعل فيه الميتة فقال امن اجل مكان واحد يجعل فيه الميتة حرم جميع ما في الارض فما علمت فيه ميتة فلا تأكله وما لم تعلم فاشتر وبع وكل والله اني لاعترض السوق فاشتري اللحم والسمن والجبن والله ما اظن كلهم يسمون هذه البربر وهذه السودان الخبر فان قوله امن اجل مكان واحد الخبر ظاهر في ان مجرد العلم بوجود الحرام لا يوجب الاجتناب عن محتملاته وكذا قوله عليه السلام والله ما اظن كلهم يسمون فان الظاهر منه ارادة العلم بعدم تسمية جماعة حين الذبح كالبربر والسودان الا ان يدعى ان المراد ان جعل الميتة في الجبن في مكان واحد لا يوجب الاجتناب عن جبن غيره من الاماكن ولا كلام في ذلك لا انه لا يوجب الاجتناب عن كل جبن يحتمل ان يكون من ذلك المكان فلا دخل له بالمدعى واما قوله ما اظن كلهم يسمون فالمراد منه عدم وجوب الظن او القطع بالحلية بل يكفي اخذها من سوق المسلمين بناء على ان السوق امارة شرعية لحل الجبن المأخوذ منه ولو من يد مجهول الاسلام الا ان يقال ان سوق المسلمين غير معتبر مع العلم الاجمالي بوجود الحرام فلا مسوغ للارتكاب الا كون الشبهة غير محصورة فتأمل الخامس اصالة البراءة بناء على ان المانع من اجرائها ليس الا العلم الاجمالي بوجود الحرام لكنه انما يوجب الاجتناب عن محتملاته من باب المقدمة العلمية التي لا تجب الا لاجل وجوب دفع الضرر وهو العقاب المحتمل في فعل كل واحد من المحتملات وهذا لا يجري في المحتملات الغير المحصورة ضرورة ان كثرة الاحتمال يوجب عدم الاعتناء بالضرر المعلوم وجوده بين المحتملات الا ترى الفرق الواضح بين العلم بوجود السم في احد انائين او واحد من الفي اناء وكذلك بين قذف احد الشخصين لا بعينه وبين قذف واحد من اهل بلد فان الشخصين كليهما يتأثران بالاول ولا يتأثر احد من اهل البلد بالثاني وكذا الحال لو اخبر شخص بموت الشخص المردد بين ولده وشخص آخر وبموت المردد بين ولده وبين كل واحد من اهل بلده فانه لا يضطرب خاطره في الثاني اصلا وان شئت قلت ان ارتكاب المحتمل في الشبهة الغير المحصورة لا يكون عند العقلاء الا كارتكاب الشبهة الغير المقرونة بالعلم الاجمالي وكان ما ذكره الامام عليه السلام في الرواية المتقدمة من قوله امن اجل مكان واحد الخبر بناء على الاستدلال به اشارة الى هذا المعنى حيث انه جعل كون حرمة الجبن في مكان واحد منشأ لحرمة جميع محتملاته الغير المحصورة من المنكرات المعلومة عند العقلاء التي لا ينبغي للمخاطب ان يقبلها كما يشهد بذلك كلمة الاستفهام الانكاري لكن عرفت ان فيه احتمالا آخر يتم معه الاستفهام الانكاري ايضا وحاصل هذا الوجه ان العقل اذا لم يستقل بوجوب دفع العقاب المحتمل عند كثرة المحتملات فليس هنا ما يوجب على المكلف الاجتناب عن كل محتمل فيكون عقابه حينئذ عقابا من دون برهان

من تلك الامارات في المحرم المعلوم اجمالا بين المحتملات بعدم العلم التفصيلي باثباته ولم يعتبر العلم بعدم اثباته فرفع الشك ان الغالب
عدم ابتلاء المكلف الا ببعض معين من محتملات الشبهة الغير المحصورة ويكون الباقي خارجا عن محل ابتلائه وقد تقدم عدم وجوب الاجتناب
في مثله مع حصر الشبهة فضلا عن غير المحصور هذا غاية ما يمكن ان يستدل به على حكم الشبهة الغير المحصورة وقد عرفت ان اكثرها لا يخلو من منع او
قصور لكن المجموع منها لعله يفيد القطع او الظن بعدم وجوب الاحتياط في الجملة والمسئلة فرعية يكتفى فيها بالظن الا ان الكلام يقع في موارد
الاول في انه هل يجوز ارتكاب جميع المشتبهات في غير المحصورة بحيث يلزم العلم التفصيلي ام يجب ابقاء مقدار الحرام ظاهر اطلاق القول بعدم
وجوب الاجتناب هو الاول لكن يحتمل ان يكون مرادهم عدم وجوب الاحتياط فيه في مقابلة الشبهة المحصورة التي قالوا فيها بوجوب الاجتناب
هذا غير بعيد عن سياق كلامهم ثم لا يعم معقد اجماعهم لحكم ارتكاب الكل الا ان الاخبار لو عمت المقام دلت على الجواز واما الوجه الخامس فالظاهر
دلالته على جواز الارتكاب لكن مع عدم العزم على ذلك من اول الامر واما معه فالظاهر صدق المعصية عند مصادفة الحرام فيستحق العقاب
فالاقوى في المسئلة عدم جواز الارتكاب اذا قصد ذلك من اول الامر فان قصده قصد للمخالفة والمعصية فيستحق العقاب بمصادفة الحرام و
التحقيق عدم جواز ارتكاب الكل لاستلزامه طرح الدليل الواقعي الدال على وجوب الاجتناب عن المحرم الواقعي كالخمر في قوله اجتنب عن الخمر لان هذا
التكليف لا يسقط عن المكلف مع علمه بوجود الخمر بين المشتبهات غاية ما ثبت في غير المحصور الاكتفاء في امتثاله بترك بعض المحتملات فيكون البعض
المتروك بدلا ظاهريا عن الحرام الواقعي والا فاخراج الخمر الموجود يقينا بين المشتبهات عن عموم قوله اجتنب عن كل خمر اعتراف بعدم حرمته واقعا
وهو معلوم البطلان هذا اذا قصد الجميع من اول الامر لانفسها اما لو قصد نفس الحرام من ارتكاب الجميع فارتكب الكل مقدمة له فالظاهر استحقاق
العقاب للحرمة من اول الارتكاب بناء على حرمة التجري فصور ارتكاب الكل ثلاثة عرفت كلها الثاني اختلف عبارات الاصحاب في بيان ضابط
المحصور وغيره فعن الشهيد والمحقق الثانيين والميسي وصاحب المدارك ان المرجع فيه الى العرف فما كان غير محصور في العادة بمعنى انه يعسر عده لا ما امتنع
عده لان كل ما يوجد من الاعداد قابل للعد والحصر فيه مضافا الى انه انما يتجه اذا كان الاعتماد في عدم وجوب الاجتناب على الاجماع المنقول
على جواز الارتكاب في غير المحصور او على تحصيل الاجماع من اتفاق من عبر بهذه العبارة الكاشف عن اناطة الحكم في كلام المعصوم بها ان تعسر العد
غير متحقق فيما مثلوا به لغير المحصور كالالف مثلا فان عد الالف لا يعسر او يمضي المحقق الثاني على تعسر العد بزمان قصير قال في فوائد الشرايع
كما عن حاشية الارشاد بعد ان ذكر ان غير المحصور من الحقائق العرفية ان طريق ضبطه ان يقال لا ريب انه اذا اخذ مرتبة عليا من مراتب العدد
كالالف مثلا قطع بانه مما لا يحصر ولا يعد عادة لعسر ذلك في الزمان القصير فيجعل طرفا ويؤخذ مرتبة اخرى دنيا جدا كالثلاثة يقطع بانها محصورة
لسهولة عدها في الزمان اليسير وما بينهما من الوسائط كلما جرى مجرى الطرف الاول الحق به وكذا ما جرى مجرى الطرف الثاني الحق به وما يعرض
فيه الشك يعرض على القوانين والنظائر ويراجع فيه الى الغلبة فان غلب على الظن الحاقه باحد الطرفين فذاك والا عمل فيه بالاستصحاب الى
ان يعلم الناقل وبهذا ينضبط كل ما ليس بمحصور شرعا في ابواب الطهارة والنكاح وغيرهما اقول وللنظر فيما ذكره قدس سره مجال اما اولا فلان جعل الالف
من غير المحصور منافيا لما عللوا به عدم وجوب الاجتناب من لزوم العسر في الاجتناب فانا اذا فرضنا بيتا عشرين ذراعا في عشرين ذراعا
وعلم بنجاسة جزء منه يصح السجود عليه نسبته الى البيت نسبة الواحد الى الالف فاي عسر في الاجتناب عن هذا البيت والصلاة في بيت اخر واي
فرق بين هذا الفرض وبين ان يعلم بنجاسة ذراع منه او ذراعين مما يوجب حصر الشبهة فان سهولة الاجتناب وعسره لا يتفاوت بكون المعلوم اجمالا
قليلا او كثيرا وكذا لو فرضنا اوقية من الطعام يبلغ الف حبة بل ازيد يعلم بنجاسة او غصبية حبة منها فان جعل هذا من غير المحصور ينافي تعليل
الرخصة فيه بتعسر الاجتناب واما ثانيا فلان ظن الفقيه بكون العدد المعين جاريا مجرى المحصور في سهولة الحصر او مجرى غيره لا دليل عليه واما ثالثا
فلعدم استقامة الرجوع في مورد الشك الى الاستصحاب حتى يعلم الناقل لانه ان اريد استصحاب الحل والجواز كما هو الظاهر من كلامه ففيه ان الوجه
المقتضي لوجوب الاجتناب في المحصور وهو وجوب المقدمة العلمية بعد العلم بحرمة الامر الواقعي المردد بين المشتبهات قائم بعينه في غير المحصور والمانع
غير معلوم فلا وجه للرجوع الى الاستصحاب الا ان يكون نظره الى ما ذكرنا في الدليل الخامس من ادلة عدم وجوب الاجتناب من ان المقتضي لوجوب
الاحتياط في الشبهة الغير المحصورة وهو حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل غير موجود فمرجع الشك في كون الشبهة محصورة او غيرها الى الشك في
وجود المقتضي للاجتناب ومعه يرجع الى اصالة الجواز لكنك عرفت التأمل في ذلك الدليل فالاقوى وجوب الرجوع مع الشك الى اصالة الاحتياط
لوجود المقتضي وعدم المانع وكيف كان فما ذكروه من احالة غير المحصور وتميزه عن غيره الى العرف لا يوجب الا زيادة التحير في موارد الشك
وقال كاشف اللثام في مسئلة المكان المشتبه بالنجس لعل الضابط ان ما يؤدي اجتنابه الى ترك الصلاة غالبا فهو غير محصور كما ان اجتناب شاة
او امرأة مشتبهة في صقع من الارض يؤدي الى الترك غالبا انتهى واستصوبه في مفتاح الكرامة وفيه ما لا يخفى من عدم الضبط ويمكن ان يقال بملاحظة
ما ذكرنا في الوجه الخامس ان غير المحصور ما بلغ كثرة الوقائع المحتملة للتحريم الى حيث لا يعتني العقلاء بالعلم الاجمالي الحاصل فيها الا ترى انه لو نهى المولى
عبده عن المعاملة مع زيد فعامل العبد مع واحد من اهل قرية كثيرة يعلم بوجود زيد فيها لم يكن ملوما وان صادف زيدا وقد ذكرنا ان المعلوم بالاجمال
قد يؤثر مع قلة الاحتمال ما لا يؤثره مع الانتشار وكثرة الاحتمال كما قلناه سابقا في سب واحد مردد بين اثنين او ثلاثة ومردد بين اهل بلدة ونحو ذلك

علم اجمالا الوجوب بعض القرائن الصارفة المختفية لبعض ظواهر الكتاب والسنة او حصول النقل في بعض الالفاظ الى غير ذلك من الموارد التي
لا يعتنى فيها بالعلوم الاجمالية المترتب عليها الاثار المتعلقة بالمعاش والمعاد في كل مقام وليعلم ان العبرة في المحتملات كثرة وقلة بالوقائع التي
تقع موردا للحكم بوجوب الاجتناب مع العلم التفصيلي بالحرام فاذا علم حبة ارز محرمة او نجسة في الف حبة والمفروض ان تناول الف حبة من
الارز في العادة بعشر لقمات فالحرام مردد بين عشر محتملات لا الف محتمل لان كل لقمة يكون فيها الحبة يحرم اخذها لاشتمالها على مال الغير
او مضغها لكونه مضغا للنجس فكانه علم اجمالا بحرمة واحدة من عشر لقمات نعم لو اتفق تناول الحبوب في مقام يكون تناول كل حبة واقعة مستقلة
كان له حكم غير المحصور وهذا غاية ما ذكروا او يمكن ان يذكر في ضابط المحصور وغيره ومع ذلك فلم يحصل للنفس وثوق بشيء منها فالاولى الرجوع
في موارد الشك الى حكم العقلاء بوجوب مراعاة العلم الاجمالي الموجود في ذلك المورد فان قوله اجتنب عن الخمر لا فرق في دلالته على تنجز التكليف
بالاجتناب عن الخمر بين الخمر المعلوم المردد بين امور محصورة وبين الموجود المردد بين امور غير محصورة غاية الامر قيام الدليل في غير المحصورة على اكتفاء
الشارع عن الحرام الواقعي ببعض محتملاته كما تقدم سابقا فاذا شك في كون الشبهة محصورة او غير محصورة شك في قيام الدليل على قيام بعض
المحتملات مقام الحرام الواقعي في الاكتفاء عن امتثاله بترك ذلك البعض فيجب ترك جميع المحتملات لعدم الامن من الوقوع في العقاب بارتكاب
البعض الثالث اذا كان المردد بين الامور الغير المحصورة افرادا كثيرة نسبة مجموعها الى المشتبهات كنسبة الشيء الى الامور المحصورة كما اذا علم بوجود
خمسمائة شاة محرمة في الف وخمسمائة فان نسبة مجموع المحرمات الى المشتبهات كنسبة الواحد الى الثلاثة فالظاهر انه ملحق بالشبهة المحصورة لان الامر
متعلق بالاجتناب عن مجموع الخمسمائة في المثال ومحتملات هذا الحرام المتباينة ثلاثة فهو كاشتباه الواحد في الثلاثة واما ما عدا هذه
الثلاثة من الاحتمالات فهي احتمالات لا ينفك عن الاشتمال على الحرام فلا تعارض احتمال الحرمة واعلم انا ذكرنا في المطلب الاول المتكفل
لبيان حكم اقسام الشك في الحرام مع العلم بالحرمة ان مسائله اربع الاولى منها الشبهة المحصورة واما الثلاث الاخر وهي ما اذا اشتبه الحرام بغير
الواجب لاشتباه الحكم من جهة عدم النص او تعارض النصين فحكمها يظهر مما ذكرنا في الشبهة المحصورة لكن اكثر ما يوجد من هذه الاقسام الثلاثة
هو القسم الثاني كما اذا تردد الغناء المحرم بين مفهومين بينهما عموم من وجه فان مادتي الافتراق من هذا القسم ومثل ما اذا ثبت بالدليل حرمة
الاذان الثالث يوم الجمعة واختلف في تعيينه ومثل قوله من جدد قبرا او مثل مثالا فقد خرج عن الاسلام حيث قرئ جدد بالجيم والحاء
المهملة والخاء المعجمة وقرئ جدث بالجيم والثاء المثلثة المطلب الثاني في اشتباه الواجب بغير الحرام وهو على قسمين لان الواجب اما مردد بين امرين
متباينين كما اذا تردد الامر بين وجوب الظهر والجمعة في يوم الجمعة وبين القصر والاتمام في بعض المسائل واما مردد بين الاقل والاكثر كما اذا تردد
الصلاة الواجبة بين ذات السورة وفاقدتها للشك في كون السورة جزءا وليس المثالان الاولان من الاقل والاكثر كما لا يخفى واعلم انا لم نذكر
في الشبهة التحريمية من الشك في المكلف به صور دوران الامر بين الاقل والاكثر لان مرجع الدوران بينهما في تلك الشبهة الى الشك في اصل التكليف
لان الاقل حينئذ معلوم الحرمة والشك في حرمة الاكثر اما القسم الاول فالكلام فيه يقع في مثل ما ذكرنا في اول الباب لانه اما ان يشتبه الواجب
بغير الحرام من جهة عدم النص المعتبر او اجمال الدليل او تعارض النصين او من جهة اشتباه الموضوع اما الاولى فالكلام فيها اما في جواز المخالفة القطعية
في غير ما علم باجماع او ضرورة حرمتها كما في المثالين السابقين فان ترك الصلاتين فيهما رأسا مخالف للاجماع بل الضرورة واما في وجوب الموافقة
القطعية اما الاول فالظاهر حرمة المخالفة القطعية لانها معصية عند العقلاء فانهم لا يفرقون بين الخطاب المعلوم تفصيلا او اجمالا في حرمة
مخالفته وفي عدها معصية ويظهر من المحقق الخوانساري دوران حرمة المخالفة مدار الاجماع وان الحرمة في مثل الظهر والجمعة من جهته ويظهر من
الفاضل القمي الميل اليه والاقوى ما عرفت واما الثاني ففيه قولان اقواهما الوجوب لوجود المقتضي وعدم المانع اما الاول فلان وجوب الامر المردد
ثابت في الواقع والامر به على وجه يعم العالم والجاهل صادر عن الشارع واصل الى من علم به تفصيلا اذ ليس موضوع الوجوب في الاوامر مختصا بالعالم
بها والا لزم الدور كما ذكره العلامة في التحرير لان العلم بالوجوب موقوف على الوجوب فكيف يتوقف الوجوب عليه واما المانع فلان المتصور
منه ليس الا الجهل التفصيلي بالواجب وهو غير مانع عقلا ولا نقلا اما العقل فلان حكمه بالعذر ان كان من جهة عجز الجاهل عن الاتيان بالواقع
حتى يرجع الجهل الى فقد شرط من شروط وجود المأمور به فلا استقلال للعقل بذلك كما يشهد به جواز التكليف بالمجمل في الجملة كما اعترف به
غير واحد ممن قال بالبراءة فيما نحن فيه كما سيجيء وان كان من جهة كونه غير قابل لتوجه التكليف اليه فهو اشد منعا والا لجاز اهمال المعلوم اجمالا رأسا
بالمخالفة القطعية فلا وجه لالتزام حرمة المخالفة القطعية وقبح عقاب الجاهل المقصر بترك الواجبات الواقعية وفعل المحرمات كما هو المشهور
ودعوى ان مرادهم تكليف الجاهل في حال الجهل برفع الجهل والاتيان بالواقع نظير تكليف الجنب بالصلاة حال الجنابة لا التكليف باتيانه
مع وصف الجهل فلا تنافي بين كون الجهل مانعا والتكليف ثابتا وانما الكلام في تكليف الجاهل مع وصف الجهل لان المفروض فيما نحن فيه عجزه عن
تحصيل العلم مدفوعة برجوعها الى ما تقدم من دعوى كون عدم الجهل من شروط وجود المأمور به نظير الجنابة وقد تقدم بطلانها واما النقل
فليس فيه ما يدل على العذر لان ادلة البراءة غير جارية في المقام لاستلزام اجرائها جواز المخالفة القطعية والكلام بعد فرض حرمتها بل في بعض
الاخبار ما يدل على وجوب الاحتياط مثل صحيحة عبد الرحمن المتقدمة في جزاء الصيد اذا اصبتم مثل هذا ولم تدروا فعليكم بالاحتياط حتى تسألوا

وغيرها فان قلت ان تجويز الشارع لترك احد المحتملين والاكتفاء بالاخر يكشف عن عدم كون العلم الاجمالي علة تامة لوجوب الاطاعة كما ان عدم
تجويز الشارع للمخالفة مع العلم التفصيلي دليل على كون العلم التفصيلي علة تامة لوجوب الاطاعة وح فلا ملازمة بين العلم الاجمالي ووجوب
الاطاعة فيحتاج اثبات الوجوب الى دليل اخر غير العلم الاجمالي وحيث كان مفقودا فاصل البرائة يقتضي عدم وجوب الجميع وقبح العقاب على
تركه لعدم البيان لما كان ترك الكل معصية عند العقلاء وحكم بتحريمها ولا تدل حرمة المخالفة القطعية على وجوب الموافقة القطعية قلت
العلم الاجمالي كالتفصيلي علة تامة لتنجز التكليف بالمعلوم الا ان المعلوم اجمالا يصح ان يجعل احد محتمليه بدلا عنه في الظاهر فكل مورد حكم الشارع
بكفاية احد المحتملين للواقع اما تعيينا كحكمه بالاخذ بالاحتمال المطابق للحالة السابقة واما تخييرا كما في موارد التخيير بين الاحتمالين فهو من باب الاكتفاء
عن الواقع بذلك المحتمل لا الترخيص لترك الواقع بلا بدل في الجملة فان الواقع اذا علم به وعلم ارادة المولى لشيء وصدور الخطاب عنه الى
العبيد وان لم يصل اليهم لم يكن بد عن موافقته اما حقيقة بالاحتياط واما حكما بفعل ما جعله الشارع بدلا عنه وقد تقدم الاشارة الى
ذلك في الشبهة المحصورة ومما ذكرنا يظهر عدم جواز التمسك في المقام بادلة البرائة مثل رواية الحجب والتوسعة ونحوهما لان العمل بها في كل
من الموردين بخصوصه يوجب طرحها بالنسبة الى احدهما المعين عند الله المعلوم وجوبه فان وجوب واحدة من الظهر والجمعة او من القصر والاتمام
مما لم يحجب الله علمه عنا فليس موضوعا عنا ولسنا في سعة منه فلا بد اما من الحكم بعدم جريان هذه الاخبار في مثل المقام مما علم وجوب شيء
اجمالا واما من الحكم بان شمولها للواحد المعين المعلوم وجوبه ودلالتها بالمفهوم على عدم كونه موضوعا عن العباد وكونه محجوبا عليهم مأخوذ
به وملزم من باب تبيين على بعضهم حكم العقل بوجوب المقدمة العلمية على وجوب الاتيان بكل من الخصوصيتين فالعلم بوجوب كل منهما لنفسه
وان كان محجوبا عنا الا ان العلم بوجوبه من باب المقدمة ليس محجوبا عنا ولا منافاة بين عدم وجوب الشيء ظاهرا لذاته ووجوبه ظاهرا من
باب المقدمة كما لا تنافي بين عدم الوجوب النفسي واقعا وثبوت الوجوب الغيري كذلك واعلم ان المحقق القمي بعد ما حكى عن المحقق الخوانساري
الميل الى وجوب الاحتياط في مثل الظهر والجمعة والقصر والاتمام قال ان دقيق النظر يقتضي خلافه فان التكليف بالمجمل المحتمل لافراد متعددة
بارادة فرد معين عند الشارع مجهول عند المخاطب مستلزم لتاخير البيان عن وقت الحاجة الذي اتفق اهل العدل على استحالته وكل ما يدعى كونه
من هذا القبيل فيمكن منعه اذ غاية ما يسلم في القصر والاتمام والظهر والجمعة وامثالها ان الاجماع وقع على ان من ترك احدهما المعين عند
الشارع المبهم عندنا بان ترك فعلهما مجتمعين يستحق العقاب ونظير ذلك مطلق التكليف بالاحكام الشرعية سيما في امثال زماننا على مذهب
اهل الحق من التخطئة فان التحقيق ان الذي ثبت علينا بالدليل هو تحصيل ما يمكننا تحصيله من الادلة الظنية لا تحصيل الحكم النفس الامري في
كل واقعة ولذا لم نقل بوجوب الاحتياط وترك العمل بالظن الاجتهادي من اول الامر نعم لو فرض حصول الاجماع او ورود النص على وجوب شيء
معين عند الله تعالى مردد عندنا بين امور من دون اشتراط بالعلم به المستلزم ذلك الفرض لاسقاط قصد التعيين في الطاعة لتم
ذلك ولكن لا يحسن ح قوله يعني المحقق الخوانساري فلا يبعد القول بوجوب الاحتياط ح بل لا بد من القول باليقين والجزم بالوجوب ولكن من
اين هذا الفرض واني يمكن اثباته انتهى كلامه رفع مقامه وما ذكره قده قد وافق فيه بعض كلمات ذلك المحقق التي ذكرها في مسئلة الاستنجاء
بالاحجار حيث قال بعد كلام له والحاصل انه اذا ورد نص او اجماع على وجوب شيء معين معلوم عندنا او ثبوت حكم الى غاية معينة معلومة عندنا
فلا بد من الحكم بلزوم تحصيل اليقين او الظن بوجود ذلك الشيء المعلوم حتى يتحقق الامتثال الى ان قال وكذا اذا ورد نص او اجماع على وجوب
شيء معين في الواقع مردد في نظرنا بين امور وعلم ان ذلك التكليف غير مشروط بشيء من العلم بذلك الشيء مثلا او على ثبوت حكم الى غاية
معينة في الواقع مرددة عندنا بين اشياء وعلم ايضا عدم اشتراطه بالعلم وجب الحكم بوجوب تلك الاشياء المردد فيها في نظرنا وبقاء ذلك
الحكم الى حصول تلك الاشياء ولا يكفي الاتيان بواحد منها في سقوط التكليف كذا حصول شيء واحد من الاشياء في ارتفاع الحكم المعين الى
ان قال واما اذا لم يكن كذلك بل ورد نص مثلا على ان الواجب الشيء الفلاني ونص اخر على ان هذا الواجب شيء اخر او ذهب بعض الامة الى
وجوب شيء وبعض اخر الى وجوب شيء اخر دونه وظهر بالنص والاجماع في الصورتين ان ترك ذينك الشيئين معا سبب لاستحقاق العقاب فح لم يظهر وجوب
الاتيان بهما حتى يتحقق الامتثال بل الظاهر الاكتفاء بواحد منهما سواء اشتركا في امر او تباينا بالكلية وكذا الكلام في ثبوت الحكم الى غاية معينة
انتهى كلامه رفع مقامه اقول قد عرفت في هذه الكلمات من النظر اما ما ذكره الفاضل القمي من حديث التكليف بالمجمل وتاخير البيان عن وقت الحاجة
فلا دخل له في المقام اذ لا اجمال في الخطاب اصلا وانما طرء الاشتباه في المكلف به من جهة تردد ذلك الخطاب المبين بين امرين وازالة هذا التردد
العارض من جهة اسباب اختفاء الاحكام غير واجبة على الحكيم تعالى حتى يقبح تاخيره عن وقت الحاجة بل يجب عند هذا الاختفاء الرجوع الى ما قرره
الشارع كلية في الوقايع المختفية والا فما يقتضيه العقل من البرائة او الاحتياط ونحن ندعي ان العقل حاكم بعد العلم بالوجوب والشك في الواجب وعدم الدليل
من الشارع على الاخذ باحد الاحتمالين المعين او المخير والاكتفاء به من الواقع بوجوب الاحتياط حذرا من ترك الواجب الواقعي واين ذلك من مسئلة
التكليف بالمجمل وتاخير البيان عن وقت الحاجة مع ان التكليف بالمجمل وتاخير البيان عن وقت العمل لا دليل على قبحه اذا تمكن المكلف من الاطاعة ولو
بالاحتياط واما ما ذكره تبعا للمحقق المذكور من تسليم وجوب الاحتياط اذا قام الدليل على وجوب شيء معين في الواقع غير مشروط بالعلم به ففيه انه اذا

كان التكليف بالشيء قابلا لان يقع مشروطا بالعلم ولان يقع منجزا غير مشروط بالعلم بالشيء كان ذلك اعترافا بعدم قبح التكليف بالشيء المعين
المجهول فلا يكون العلم شرطا عقليا واما اشتراط التكليف به شرعا فهو غير معقول بالنسبة الى الخطاب الواقعي فان الخطاب الواقعي في يوم الجمعة سواء
فرض قوله صل الظهر ام فرض قوله صل الجمعة لا يعقل ان يشترط بالعلم بهذا الحكم التفصيلي نعم بعد اختفاء هذا الخطاب المطلق يصح ان يرد خطاب
مطلق كقوله اعمل بذلك الخطاب لو كان عندك مجهولا وائت بما فيه ولو كان غير معلوم كما يصح ان يرد خطاب مشروط وانه لا يجب عليك ما
اختفى عليك من التكليف في يوم الجمعة وان وجوب امتثاله عليك مشروط بعلمك به تفصيلا ومرجع الاول الى الامر بالاحتياط ومرجع الثاني
الى البرائة عن الكل ان افاد نفي وجوب الواقع راسا المستلزم لجواز المخالفة القطعية والى نفي ما علم اجمالا بوجوبه وان افاد نفي وجوب القطع
باتيانه وكفاية اتيان بعض ما يحتمله فهو راجع الى جعل البدل للواقع والبرائة عن اتيان الواقع على ما هو عليه لكن دليل البرائة على الوجه الاول
ينافي العلم الاجمالي المعتبر بنفس ادلة البرائة المغياة بالعلم وعلى الوجه الثاني غير موجود فيلزم من هذين الامرين اعني وجوب مراعاة العلم الاجمالي
وعدم وجود دليل على قيام احد المحتملين مقام المعلوم اجمالا ان يحكم العقل بوجوب الاحتياط اذ لا ثالث لذينك الامرين فلا حاجة الى امر الشارع
بالاحتياط ووجوب الاتيان بالواقع غير مشروط بالعلم التفصيلي به مضافا الى ورود الامر بالاحتياط في كثير من الموارد واما ما ذكره
من استلزام ذلك الفرض اعني تنجز التكليف بالامر المردد من دون اشتراط بالعلم به لاسقاط قصد التعيين في الطاعة ففيه ان سقوط
قصد التعيين انما حصل بمجرد التردد والاجمال في الواجب سواء قلنا فيه بالبرائة او الاحتياط وليس لازما لتنجز التكليف بالواقع وعدم اشتراطه بالعلم
فان قلت اذا سقط قصد التعيين لعدم التمكن فبايهما ينوي الوجوب والقربة قلت له في ذلك طريقان احدهما ان ينوي بكل منهما الوجوب والقربة
لكونه بحكم العقل مأمورا بالاتيان بكل منهما وثانيهما ان ينوي بكل منهما حصول الواجب به او بصاحبه تقربا الى الله فيفعل كلا منهما فيحصل الواجب
الواقعي وتحصيله لوجوبه والتقرب به الى الله تع فيقصد انى اصلي الظهر لاجل تحقق الفريضة الواقعية به او بالجمعة التي افعل بعدها او فعلت قبلها
قربة الى الله وملخص ذلك انى اصلي الظهر احتياطا قربة الى الله وهذا الوجه هو الذي ينبغي ان يقصد ولا يرد عليه ان المعتبر في العبادة قصد التقرب والتعبد
بها بالخصوص ولا ريب ان كلا من الصلوتين عبادة فلا معنى لكون الداعي في كل منهما التقرب المردد بين تحققه به او بصاحبه لان القصد المذكور انما
هو معتبر في العبادات الواقعية دون المقدمية واما الوجه الاول فيرد عليه ان المقصود احراز الوجه الواقعي وهو الوجوب الثابت في احدهما المعين
ولا يلزم من نية الوجوب المقدمي قصده ايضا فالقربة غير حاصلة بنفس فعل احدهما ولو بملاحظة وجوبه الظاهري لان هذا الوجوب
مقدمي ومرجعه الى وجوب تحصيل العلم بفراغ الذمة ودفع احتمال ترتب ضرر العقاب بترك بعض منهما وهذا الوجوب ارشادي لا تقربي
نظير اوامر الاطاعة فان امتثالها لا يوجب تقربا وانما المقرب نفس الاطاعة والمقرب هنا ايضا نفس الاطاعة الواقعية المرددة بين الفعلين
فافهم فانه لا يخلو عن دقة ومما ذكرنا يندفع توهم ان الجمع بين المحتملين مستلزم لاتيان غير الواجب على جهة العبادة لان قصد القربة المعتبرة في الواجب الواقعي
لازم المراعاة في كلا المحتملين ليقطع باحرازه في الواجب الواقعي ومن المعلوم ان الاتيان بكل من المحتملين بوصف انها عبادة مقربة يوجب التشريع
بالنسبة الى ما عدا الواجب الواقعي فيكون محرما فالاحتياط غير ممكن في العبادات وانما يمكن في غيرها من جهة ان الاتيان بالمحتملين لا يعتبر فيهما
التعيين والتقرب لعدم اعتبارهما في الواجب الواقعي المردد فيأتي بكل منهما لاحتمال وجوبه وجه اندفاع التوهم مضافا الى ان هذا لا يتم فيما يلزم من
ذلك عدم التمكن من تمام الاحتياط في العبادات حتى من حيث مراعاة قصد التقرب المعتبر في الواجب الواقعي من جهة استلزامه للتشريع المحرم فيدور
الامر بين الاقتصار على احد المحتملين وبين الاتيان بهما مهملا لقصد التقرب في الكل فرارا عن التشريع ولا شك ان الثاني اولى لوجوب الموافقة
القطعية بقدر الامكان فاذا لم يمكن الموافقة بمراعاة جميع ما يعتبر في الواجب الواقعي في كل من المحتملين اكتفى بتحقق ذات الواجب في ضمنهما ان اعتبار قصد
التقرب والتعبد في العبادة الواجبة واقعا لا يقتضي قصده في كل منهما كيف وهو غير ممكن وانما يقتضي وجوب قصد التقرب والتعبد في الواجب المردد
بينهما بان يقصد في كل منهما انى افعله ليتحقق به او بصاحبه التعبد باتيان الواجب الواقعي وهذا الكلام بعينه جار في قصد الوجه المعتبر في الواجب فانه
لا يعتبر قصد ذلك الوجه خاصة في خصوص كل منهما بان يقصد انى اصلي الظهر لوجوبه ثم يقصد انى اصلي الجمعة لوجوبها بل يقصد انى اصلي الظهر لوجوب
الامر الواقعي المردد بينه وبين الجمعة التي اصليها بعد ذلك او صليتها قبل ذلك والحاصل ان نية الفعل هو قصده على الصفة التي هو عليها التي باعتبارها
صار واجبا فلا بد من ملاحظة ذلك في كل من المحتملين فاذا لاحظنا ذلك فيه وجدنا الصفة التي هو عليها الموجبة للحكم بوجوبه هو احتمال تحقق
الواجب المتعبد به المتقرب به الى الله في ضمنه فيقصد هذا المعنى والزائد على هذا المعنى غير موجود فيه فلا معنى لقصد التقرب في كل منهما
بخصوصه حتى يرد ان التقرب والتعبد بما لم يتعبد به الشارع تشريع محرم نعم هذا الايراد متوجه على ظاهر من اعتبر في كل من المحتملين قصد التقرب والتعبد
بالخصوص لكنه مبني ايضا على لزوم ذلك من الامر الظاهري باتيان كل منهما فيكون كل منهما عبادة واجبة في مرحلة الظاهر كما اذا شك في الوقت انه صلى
الظهر ام لا فانه يجب عليه فعلها فينوي الوجوب والقربة وان احتمل كونها في الواقع لغوا غير مشروع فلا يرد عليه ايراد التشريع اذ التشريع انما يلزم لو
قصد بكل منهما انه الواجب واقعا المتعبد به في نفس الامر ولكنك عرفت ان مقتضى النظر الدقيق خلاف هذا البناء وان الامر المقدمي خصوصا الموجود في
المقدمة العلمية التي لا يكون الامر بها الا ارشاديا لا يوجب موافقته التقرب ولا يصير منشأ لصيرورة الشيء من العبادات اذا لم يكن في نفسه منها وقد تقدم

في مسئلة التسامح في ادلة السنن ما يوضح حال الامر بالاحتياط كما انه قد اسلفنا في بحث مقدمة الواجب حال الامر المقدمي وعدم صيرورة المقدمة
بسببه عبادة وذكرنا ورود الاشكال من هذه الجهة على كون التيمم من العبادات على تقدير عدم القول برجحانه في نفسه كالوضوء فانه لا منشأ
لكونها الا الامر المقدمي به من الشارع فان قلت يمكن اثبات الوجوب الشرعي المصحح لنية الوجه والقربة في المحتملين لان الاول منهما واجب
بالاجماع ولو فرارا عن المخالفة القطعية والثاني واجب بحكم الاستصحاب المثبت للوجوب الشرعي الظاهري فان مقتضى الاستصحاب بقاء
الاشتغال وعدم الاتيان بالواجب الواقعي وبقاء وجوبه قلت اما المحتمل الثاني فليس واجبا في الشرع بخصوصه لكونه ظهرا او جمعة
وانما وجب لاحتمال تحقق الواجب به لموجب الفرار عن المخالفة او للقطع بالموافقة اذا انضم معه المحتمل الاخر وعلى اي تقدير فمرجعه الى الامر
باحراز الواقع ولو احتمالا واما المحتمل الثاني فهو ايضا كذلك لا بحكم العقل من باب المقدمة وما ذكر من الاستصحاب فيه بعد منع جريان الاستصحاب
في هذا المقام من جهة حكم العقل من اول الامر بوجوب الجميع اذ بعد الاتيان باحدهما يكون العقل باقيا قطعا والا لم يكن حاكما بوجوب الجميع وهو
خلاف الفرض ان مقتضى الاستصحاب وجوب البناء على بقاء الاشتغال حتى يحصل اليقين بارتفاعه اما وجوب تحصيل اليقين بارتفاعه فلا
يدل عليه الاستصحاب انما يدل عليه العقل المستقل بوجوب القطع بتفريغ الذمة عند اشتغالها وهذا معنى الاحتياط فرجع الامر اليه
واما الاستصحاب في وجوب ما وجب سابقا في الواقع او استصحاب عدم الاتيان بالواجب الواقعي فشيء منهما لا يثبت وجوب المحتمل الثاني حتى
يكون وجوبه شرعيا الا على تقدير القول بالاصول المثبتة وهي منفية كما قرر في محله ومن هنا ظهر الفرق بين ما نحن فيه وبين استصحاب عدم فعل
الظهر وبقاء وجوبه على من شك في فعله فان الاستصحاب بنفسه مقتض هناك لوجوب الاتيان بالظهر الواجب في الشرع على الوجه الموظف
من قصد الوجوب والقربة وغيرهما ثم ان الكلام فيما يتعلق بفروع هذه المسألة ياتي في الشبهة الموضوعية انشاء الله تعالى المسألة الثانية ما اذا
اشتبه الواجب في الشريعة بغيره من جهة اجمال النص بان يتعلق التكليف الوجوبي بامر مجمل كقوله ائتني بعين وقوله تعالى حافظوا على الصلوات و
الصلوة الوسطى بناء على تردد الصلوة الوسطى بين صلوة الجمعة كما في بعض الروايات وغيرها كما في بعض آخر والظاهر ان الخلاف هنا بعينه الخلاف في المسألة الاولى والمختار
فيها هو المختار هناك بل هنا اولى لان الخطاب هنا تفصيلا متوجه الى المكلفين فتحقق خروج الجاهل لا دليل عليه لعدم قبح تكليف الجاهل بالمراد
من المامور به اذا كان قادرا على استعلامه من دليل منفصل فمجرد الاجمال لا يمنع توجه الخطاب فيجوز توجيهه على العاجز عن استعلامه تفصيلا اتكالا
على الاحتياط فيه باتيان المحتملات ايضا فمتوجه لعدم قبح فيه اصلا وما تقدم من البعض من منع التكليف بالمجمل لاتفاق العدلية على استحالة
تاخير البيان قد عرفت منع قبحه ولو كون الكلام فيما عرض له الاجمال ثانيا ثم ان المخالف في المسألة مع عثرنا عليه هو الفاضل القمي والمحقق
الخوانساري في ظاهر بعض كلماته لكنه قد وافق المختار في ظاهر بعضها الاخر قال في مسئلة التوضي بالماء المشتبه بالنجس بعد كلام له في منع التكليف في
العبادات الا بما ثبت من اجزائها وشرائطها ما لفظه نعم لو حصل يقين المكلف بامر ولم يظهر معنى ذلك الامر بل يكون مترددا بين امور فلا يبعد
القول بوجوب تلك الامور جميعا حتى يحصل اليقين بالبراءة انتهى لكن التامل في كلامه يعطي عدم ظهور كلامه في الموافقة لان الخطاب المجمل
الواصل الينا لا يكون مجملا للمخاطبين فتكليف المخاطبين بما هو مبين في انفسهم ومعاشر الغائبين لم يثبت اليقين بل ولا الظن بتكليفنا به
الخطاب فمن كلف به لا اجمال فيه عنده ومن عرض له الاجمال لا دليل على تكليفه بالواقع المردد لان اشتراك الغير المخاطبين معهم فيما لم يتمكنوا من
العلم به عين الدعوى فالتحقيق ان هنا مسألتين احديهما اذا خوطب شخص بمجمل هل يجب عليه الاحتياط اولا الثانية انه اذا علم تكليف الحاضرين
بامر معلوم لهم تفصيلا وفهموه من خطاب هو مجمل بالنسبة الينا معاشر الغائبين فهل يجب علينا تحصيل القطع بالاحتياط باتيان ذلك الامر او لا
والمحقق حكم بوجوب الاحتياط في الاول دون الثاني فظهر من ذلك ان مسألة اجمال النص انما يغاير المسألة السابقة اعني عدم النص فيما اذا فرض
خطاب مجمل متوجها الى المكلف اما لكونه حاضرا عند صدور الخطاب واما للقول باشتراك الغائبين مع الحاضرين في الخطاب واما اذا كان الخطاب
للحاضرين وعرض له الاجمال بالنسبة الى الغائبين فالمسألة من قبيل عدم النص لا اجمال النص الا انك قد عرفت ان المختار فيهما وجوب الاحتياط
فافهم المسألة الثالثة ما اذا اشتبه الواجب بغيره لتكافؤ النصين كما في بعض مسائل القصر والاتمام فالمشهور فيه التخيير لاخبار التخيير السليمة عن
المعارض حتى ما دل على الاخذ بما فيه الاحتياط لان المفروض عدم موافقة شيء منهما للاحتياط الا ان يستظهر من تلك الادلة مطلوبية
الاحتياط عند تصادم الادلة لكن قد عرفت فيما تقدم ان اخبار الاحتياط لا تقاوم سندا ودلالة لاخبار التخيير المسألة الرابعة ما اذا اشتبه الواجب
بغيره من جهة اشتباه الموضوع كما في صورة اشتباه الفائتة او القبلة او الماء المطلق والاقوى هنا ايضا وجوب الاحتياط كما في الشبهة المحصورة
لعين ما مر فيها من تعلق الخطاب بالفائتة واقعا مثلا وان لم يعلم تفصيلا ومقتضاه ترتب العقاب على تركها ولو مع الجهل وقضية حكم العقل
بوجوب دفع الضرر المحتمل وجوب المقدمة العلمية والاحتياط بفعل جميع المحتملات وقد خالف في ذلك الفاضل القمي فمنع وجوب الزائد
على واحد من المحتملات مستندا في ظاهر كلامه الى ما زعمه جامعا لجميع صور الشك في المكلف به من قبح التكليف بالمجمل وتاخير البيان عن وقت الحاجة مع
خبيران الاشتباه في الموضوع ليس من التكليف بالمجمل في شيء لان المكلف به مفهوم معين طرأ الاشتباه في مصداقه لبعض العوارض الخارجية
كالنسيان ونحوه والخطاب الصادر لقضاء الفائتة عام في المعلومة تفصيلا والمجهولة ولا مخصص له بالمعلومة لا من العقل ولا من النقل فيجب قضائها

ويعاقب على تركها مع الجهل كما يعاقب مع العلم ويؤيد ما ذكرنا ما ورد من وجوب قضاء ثلث صلوات على من فاتته فريضة معللا ذلك ببراءة
الذمة على كل تقدير فان ظاهر التعليل يفيد عموم مراعاة ذلك في كل مقام اشتبه عليه الواجب ولذا تعدى المشهور عن مورد النص وهو تردد
الفائتة بين رباعية وثلاثية وثنائية الى الفريضة الفائتة من المسافر المرددة بين ثنائية وثلاثية فاكتفوا فيها بصلوتين وينبغي التنبيه
على امور الاول انه يمكن القول بعدم وجوب الاحتياط في مسئلة اشتباه القبلة ونحوها مما كان الاشتباه الموضوعي في شرط من شروط
الواجب كالقبلة واللباس وما يصح السجود عليه وشبهها بناء على دعوى سقوط هذه الشروط عند الاشتباه ولذا اسقط الحلي وجوب الستر عند
اشتباه الساتر الطاهر بالنجس وحكم بالصلوة عاريا بل النزاع فيما كان من هذا القبيل ينبغي ان يكون على هذا الوجه فان القائل بعدم
وجوب الاحتياط ينبغي ان يقول بسقوط الشرط عند الجهل لا بكفاية الفعل مع احتمال الشرط كالصلوة المحتمل وقوعها الى القبلة بدلا
عن القبلة الواقعية ثم الوجه في دعوى سقوط الشرط المجهول اما انصراف دليله الى صورة العلم به تفصيلا كما في بعض الشروط نظير اشتراط الترتيب
بين الفوائت واما دوران الامر بين اهمال هذا الشرط المجهول واهمال شرط اخر وهو وجوب مقارنة العمل لوجهه بحيث يعلم بوجوب الواجب
وندب المندوب حين فعله وهذا يتحقق مع القول بسقوط الشرط المجهول وهذا هو الذي يظهر من كلام الحلي وكلا الوجهين ضعيفان اما
الاول فلان محل الكلام ما اذا ثبت الوجوب الواقعي للفعل بهذا الشرط والا لم يكن من الشك في المكلف به للعلم بعدم وجوب الصلوة
الى القبلة الواقعية المجهولة بالنسبة الى الجاهل واما الثاني فلان ما دل على وجوب مقارنة العمل بقصد جهته والجزم مع النية انما يدل عليه
مع التمكن ومعنى التمكن القدرة على الاتيان به مستجمعا للشرائط جازما بوجهه من الوجوب والندب حين الفعل اما مع العجز عن ذلك فهو المتعين
للسقوط دون الشرط المجهول الذي اوجب العجز عن الجزم بالنية والسر في تعينه للسقوط هو انه انما لوحظ اعتباره في الفعل المستجمع للشرائط وليس
اشتراطه في مرتبة سائر الشرائط بل متاخر عنه فاذا قيد اعتباره بحال التمكن سقط حال العجز يعني العجز عن اتيان الفعل الجامع للشرائط مجزوما به
الثاني ان النية في كل من الصلوات المتعددة على الوجه المتقدم في مسئلة الظهر والجمعة حاصلها انه ينوي في كل منهما فعلها احتياطا لاحراز
الواجب الواقعي المردد بينها وبين صاحبتها تقربا الى الله على ان يكون القرب علة للاحراز الذي جعلت غاية للفعل ويترتب على هذا انه لا بد من
ان يكون حين فعل احدهما عازما على فعل الاخر اذ النية المذكورة لا تتحقق بدون ذلك فان من قصد الاقتصار على احد الفعلين ليس قاصدا لامتثال
الواجب الواقعي على كل تقدير نعم هو قاصد لامتثاله على تقدير مصادفة هذا المحتمل له لا مطلقا وهذا غير كاف في العبادات المعلوم وقوع التعبد
بها نعم لو احتمل كون الشيء عبادة كغسل الجنابة ان احتمل الجنابة اكتفى فيه بقصد الامتثال على تقدير تحقق الامر به لكن ليس هنا تقدير اخر يراد
التعبد على ذلك التقدير فغاية ما يمكن قصده هنا هو التعبد على طريق الاحتمال فهذا غاية ما يمكن قصده هنا بخلاف ما نحن فيه مما علم فيه ثبوت
التعبد باحد الامرين فانه لا بد فيه من الجزم بالتعبد الثالث ان الظاهر ان وجوب كل من المحتملات عقلي لا شرعي لان الحاكم بوجوبه ليس الا العقل من باب
وجوب دفع العقاب المحتمل على تقدير ترك احد المحتملين حتى انه لو قلنا بدلالة اخبار الاحتياط او الخبر المتقدم في الفائتة على وجوب ذلك كان وجوبه
من باب الارشاد وقد تقدم الكلام في ذلك في فروع الاحتياط في الشك في التكليف واما اثبات وجوب التكرار شرعا فيما نحن فيه بالاستصحاب
وحرمة نقض اليقين بغير اليقين شرعا فقد تقدم في المسئلة الاولى من جهة عدم دلالة الاستصحاب على ذلك الابتناء على ان المستصحب يترتب عليه
الامور الاتفاقية المقارنة معه وقد تقدم اجمالا الاضعفية سابقا تفصيلا وعلى ما ذكرنا فلو ترك المصلي المتحير في القبلة او الناسي لفائتة جميع
المحتملات لم يستحق الا عقابا واحدا وكذا لو ترك احد المحتملات واتفق مصادفته للواجب الواقعي ولو لم يصادف لم يستحق عقابا من جهة مخالفة الامر به
نعم قد يقال باستحقاقه العقاب من جهة التجري وتمام الكلام فيه قد تقدم الرابع لو انكشف مطابقة ما اتى به للواقع قبل فعل الباقي اجزأ عنه لانه
صلى الصلوة الواقعية قاصدا للتقرب بها الى الله وان لم يعلم حين الفعل ان المقرب هو هذا الفعل اذ لا فرق بين ان يكون الجزم بالعمل ناشئا من
تكرار الفعل او ناشئا عن انكشاف الحال الخامس لو فرض محتملات الواجب غير محصورة لم يسقط الامتثال في الواجب المردد باعتبار شرطه كالصلوة
الى القبلة المجهولة وشبهها قطعا اذ غاية الامر سقوط الشرط فلا وجه لترك المشروط راسا واما في غيره مما كان نفس الواجب مرددا فالظاهر ايضا عدم
سقوطه ولو قلنا بجواز ارتكاب الكل في الشبهة الغير المحصورة لان فعل الحرام لا يعلم هناك به الا بعد الارتكاب بخلاف ترك الكل هنا فانه يعلم به مخالفة الواقع
الواقع حين المخالفة وهل يجوز الاقتصار على واحد اذ به يندفع محذور المخالفة ام يجب الاتيان بما تيسر من المحتملات وجهان من ان التكليف باتيان الواقع
ساقط فلا مقتضي لايجاب مقدماته العلمية وانما وجب الاتيان بواحد فرارا من المخالفة القطعية ومن ان اللازم بعد الالتزام بحرمة مخالفة الواقع
مراعاته مهما امكن وعليه بناء العقلاء في اوامرهم العرفية والاكتفاء بالواحد التخييري عن الواقع انما يكون مع نص الشارع عليه واما مع عدمه فمن حكم
العقل بوجوب مراعاة الواجب يجب مراعاته حتى يقطع بعدم العقاب اما لحصول الواجب واما لسقوطه بعدم تيسر الفعل وهذا لا يحصل الا بعد الاتيان
بما تيسر وهذا هو الاقوى وهذا الحكم مطرد في كل مورد وجد المانع من الاتيان ببعض غير معين من المحتملات ولو طرأ المانع من بعض معين منها ففي
الوجوب كما هو المشهور اشكال من عدم العلم بوجود الواجب بين الباقي والاصل البراءة السادس هل يشترط في تحصيل العلم الاجمالي بالبراءة بالجمع بين
المشتبهين عدم التمكن من الامتثال التفصيلي بازالة الشبهة او اختيار ما يعلم به البراءة تفصيلا ام يجوز الاكتفاء به وان تمكن من ذلك فلا يجوز

ان قدر على تحصيل العلم بالقبلة او تعيين الواجب الواقعي من القصر والاتمام او الظهر والجمعة فالامتثال بالجمع بين المشتبهات وجهان بل قولان ظاهر الاكثر
الاول لوجوب اقتران الفعل المامور به عندهم بوجه الامر وسيأتي الكلام في ذلك عند التعرض لشروط البرائة والاحتياط انشاء الله ويتفرع على ذلك انه لو
قدر على العلم التفصيلي من بعض الجهات وعجز عنه من جهة اخرى فالواجب مراعاة العلم التفصيلي من تلك الجهة فلا يجوز لمن قدر على الثوب الطاهر
المتيقن وعجز عن تعيين القبلة تكرار الصلوة في الثوبين المشتبهين الى اربع جهات لتمكنه من العلم التفصيلي بالمامور به من حيث طهارة الثوب وان لم
يحصل مراعاة ذلك العلم التفصيلي على الاطلاق وفي التاسع لو كان الواجب المشتبه امرين مترتبين شرعا كالظهر والعصر المرددين بين القصر والاتمام
او بين الجهات الاربع فهل يعتبر في صحة الدخول في محتملات الواجب اللاحق الفراغ اليقيني من الاول باتيان جميع محتملاته كما صرح به في الموجز وشرحه
والمسالك والروض والمقاصد العلية او يكفي فيه فعل بعض محتملات الاول بحيث يقطع بحصول الترتيب بعد الاتيان بمجموع محتملات المشتبهين
كما عن نهاية الاحكام والمدارك فياتي بظهر وعصر قصرا ثم بهما تماما قولان متفرعان على القول المتقدم في الامر السادس من وجوب مراعاة
العلم التفصيلي مع الامكان مبنيان على انه هل يجب مراعاة ذلك من جهة نفس الواجب فلا يجب الا اذا اوجب ما لم يتردد في اصل الواجب
كتكرار الصلوة في الثوبين المشتبهين على اربع جهات فانه يوجب ترددا في الواجب زائدا على التردد الحاصل من جهة اشتباه القبلة فكما
يجب دفع التردد مع الامكان كذلك يجب تقليله اما اذا لم يوجب ما لم يتردد زائدا في الواجب فلا يجب كما فيما نحن فيه فان الاتيان بالعصر
المقصورة بعد الظهر المقصورة لا يوجب ترددا زائدا على التردد الحاصل من جهة القصر والاتمام لان العصر المقصورة ان كانت مطابقة للواقع
كانت واجدة لشرطها وهو الترتب على الظهر وان كانت مخالفة للواقع لم ينفع وقوعها مترتبة على الظهر الواقعية لان الترتب انما هو بين
الواجبين واقعا ومن ذلك يظهر عدم جواز التمسك باصالة بقاء الاشتغال بالظهر وعدم فعل الواجب الواقعي وذلك لان المترتب على
بقاء الاشتغال وعدم فعل الواجب عدم جواز الاتيان بالعصر الواقعي وهو مسلم ولذا لا يجوز الاتيان حينئذ بجميع محتملات العصر وهذا المحتمل
غير معلوم انه العصر الواقعي والمصحح للاتيان به هو المصحح للاتيان بمحتمل الظهر المشترك معه في الشك وجريان الاصلين فيه وان الواجب مراعاة
العلم التفصيلي من جهة نفس الخصوصية المشكوكة في العبادة وان لم يوجب ما لم يتردد في الواجب فيجب على المكلف العلم التفصيلي عند الاتيان
بكون ما ياتي به هو نفس الواجب الواقعي فاذا تعذر ذلك من بعض الجهات لم يعذر في اهماله من الجهة المتمكنة فالواجب على العاجز عن تعيين
كون الصلوة قصرا او تماما العلم التفصيلي بكون المأتي به مترتبا على الظهر ولا يكفي العلم بترتبه على تقدير صحته هذا كله مع تنجز الامر بالظهر والعصر
دفعة واحدة في الوقت المشترك اما اذا تحقق الامر بالظهر فقط في الوقت المختص ففعل بعض محتملاته فيمكن ان يقال بعدم الجواز نظرا الى الشك في
تحقق الامر بالعصر فكيف يقدم على محتملاتها التي لا يجب الا مقدمة لها بل الاصل عدم الامر فلا يشرع الدخول في مقدمات الفعل ويمكن ان يقال
ان اصالة عدم الامر انما يقتضي عدم مشروعية الدخول في المامور به ومحتملاته التي يحتمله على تقدير عدم الامر واقعا كما اذا صلى العصر الى غير الجهة
التي صلى الظهر اما ما لا يحتمله الا على تقدير وجود الامر فلا يقتضي الاصل المنع عنه كما لا يخفى الثاني فيما اذا دار الامر في الواجب بين الاقل والاكثر
ومرجعه الى الشك في جزئية شيء للمامور به وعدمها وهو على قسمين لان الجزء المشكوك اما جزء خارجي او جزء ذهني وهو القيد وهو على قسمين لان القيد اما
منتزع من امر خارجي مغاير للمامور به في الوجود الخارجي فيرجع اعتبار ذلك القيد الى ايجاب ذلك الامر الخارجي كالوضوء الذي يصير منشأ للطهارة
المقيد بها الصلوة واما خصوصية متحدة في الوجود مع المامور به كما اذا دار الامر بين وجوب مطلق الرقبة او رقبة خاصة ومن ذلك دوران الامر بين احدى
الخصال وبين واحدة معينة منها والكلام في كل من القسمين في اربع مسائل اما مسائل القسم الاول وهو الشك في الجزء الخارجي فالاولى منها
ان يكون ذلك مع عدم النص المعتبر في المسئلة فيكون ناشئا من ذهاب جماعة الى جزئية الامر الفلاني كالاستعاذة قبل القرائة في الركعة الاولى
مثلا على ما ذهب اليه بعض فقهائنا وقد اختلف في وجوب الاحتياط هنا فصرح بعض متأخري المتأخرين بوجوبه وربما يظهر من كلام بعض
القدماء كالسيد والشيخ لكن لم يعلم كونه مذهبا لهما بل ظاهر كلماتهم الاخر خلافه وصريح جماعة اجراء اصالة البرائة وعدم وجوب الاحتياط والظاهر انه
المشهور بين العامة والخاصة المتقدمين منهم والمتأخرين كما يظهر من تتبع كتب القوم كالخلاف والسرائر وكتب الفاضلين والشهيدين والمحقق الثاني ومن
تأخر عنهم بل الانصاف انه لم اعثر في كلمات من تقدم على المحقق السبزواري على من يلتزم بوجوب الاحتياط في الاجزاء والشرائط وان كان فيهم
من يختلف كلامه في ذلك كالسيد والشيخ بل الشهيدين قدهم وكيف كان فالمختار جريان اصل البرائة لنا على ذلك حكم العقل وما ورد من النقل اما العقل
فلاستقلاله بقبح مؤاخذة من كلف بمركب لم يعلم من اجزائه الا عدة اجزاء ويشك في انه هو هذا او له جزء آخر وهو الشيء الفلاني ثم بذل جهده في طلب
الدليل على جزئية ذلك الامر فلم يقتدر فاتى بما علم وترك المشكوك خصوصا مع اعتراف المولى باني ما نصبت لك عليه دلالة فان القائل بوجوب الاحتياط
لا ينبغي ان يفرق في وجوبه بين ان يكون الآمر لم ينصب دليلا او نصب واختفى غاية الامر ان ترك النصب من الآمر قبيح وهذا لا يرفع التكليف بالاحتياط
عن المكلف فان قلت ان بناء العقلاء على وجوب الاحتياط في الاوامر العرفية الصادرة من الاطباء او الموالي فان الطبيب اذا امر المريض بتركيب معجون فشك في
جزئية شيء له مع العلم بانه غير ضار له فتركه المريض مع قدرته عليه استحق اللوم وكذا المولى اذا امر عبده بذلك قلت اما اوامر الطبيب فهي ارشادية ليس
المطلوب فيها الا احراز الخاصية المترتبة على ذات المامور به ولا نتكلم فيها من حيث الاطاعة والمعصية ولذا لو كان بيان ذلك الدواء بجملة خبرية غير طلبية كان

اللازم

اللازم مراعاة الاحتياط فيها وان لم يترتب على مخالفته وموافقته ثواب وعقاب والكلام في المسئلة من حيث قبح عقاب الآمر على مخالفة المجهول وعدمه
واما اوامر الموالي الصادرة بقصد الاطاعة فنلتزم فيها بقبح المؤاخذة اذا عجز العبد عن تحصيل العلم بجزء فاطلع عليه المولى وقدر على رفع جهله
ولو على بعض الوجوه الغير المتعارفة الا انه اكتفى بالبيان المتعارف فاختفى على العبد لبعض العوارض نعم قد يأمر المولى بمركب يعلم ان المقصود منه
تحصيل عنوان يشك في حصوله اذا اتى بذلك المركب بدون ذلك الجزء المشكوك كما اذا امر بمعجون وعلم ان المقصود منه اسهال الصفراء بحيث
كان هو المامور به في الحقيقة او علم انه الغرض من المامور به فان تحصيل العلم باتيان المامور به لازم كما سيجيء في المسئلة الرابعة فان قلت ان
الاوامر الشرعية كلها من هذا القبيل لابتنائها على مصالح في المامور به فالمصلحة فيها اما من قبيل العنوان في المامور به او من قبيل الغرض وبتقرير
آخر المشهور بين العدلية ان الواجبات الشرعية انما وجبت لكونها الطافا في الواجبات العقلية فاللطف اما هو المامور به حقيقة او غرض
للآمر فيجب تحصيل العلم بحصول اللطف ولا يحصل الا باتيان كل ما شك في مدخليته قلت اولا مسئلة البرائة والاحتياط غير مبتنية على كون
كل واجب فيه مصلحة وهو لطف في غيره فنحن نتكلم فيها على مذهب الاشاعرة المنكرين للحسن والقبح او على مذهب بعض العدلية المكتفين بوجود
المصلحة في الامر وان لم يكن في المامور به وثانيا ان نفس الفعل من حيث هو ليس لطفا ولذا لو اتى به لا على وجه الامتثال لم يصح ولم يترتب عليه
لطف ولا اثر آخر من آثار العبادة الصحيحة بل اللطف انما هو في الاتيان به على وجه الامتثال وحينئذ فيحتمل ان يكون اللطف منحصرا في امتثاله
التفصيلي مع معرفة وجه الفعل ليوقع الفعل على وجهه فان من صرح من العدلية بكون العبادات السمعية انما وجبت لكونها الطافا في
الواجبات العقلية قد صرح بوجوب ايقاع الواجب على وجهه ووجوب اقترانه به وهذا متعذر فيما نحن فيه لان الآتي بالاكثر لا يعلم انه
الواجب او الاقل المتحقق في ضمنه ولذا صرح بعضهم كالعلامة ويظهر من آخر منهم وجوب تمييز الاجزاء الواجبة من المستحبات ليوقع كلا على وجهه
وبالجملة فحصول اللطف بالفعل المأتي به من الجاهل فيما نحن فيه غير معلوم بل ظاهرهم عدمه فلم يبق عليه الا التخلص من تبعة مخالفة الامر الموجه
اليه فان هذا واجب عقلي في مقام الاطاعة والمعصية ولا دخل له بمسئلة اللطف بل هو جار على فرض عدم اللطف وعدم المصلحة في المامور به راسا
وهذا التخلص يحصل بالاتيان بما يعلم ان مع تركه يستحق العقاب والمؤاخذة فيجب الاتيان واما الزائد فيقبح المؤاخذة عليه مع عدم البيان فان قلت
ان ما ذكر في وجوب الاحتياط في المتباينين بعينه موجود هنا وهو ان المقتضي وهو تعلق الوجوب الواقعي بالامر الواقعي المردد بين الاقل
والاكثر موجود والجهل التفصيلي به لا يصلح مانعا لا عن المامور به ولا عن توجه الامر كما تقدم في المتباينين حرفا بحرف قلت نختار هنا ان الجهل
مانع عقلي عن توجه التكليف بالمجهول الى المكلف لحكم العقل بقبح المؤاخذة على ترك الاكثر المسبب عن ترك الجزء المشكوك من دون بيان ولا يعارض
بقبح المؤاخذة على ترك الاقل من حيث هو من دون بيان اذ يكفي في البيان المسوغ للمؤاخذة عليه العلم التفصيلي بانه مطلوب للشارع بالاستقلال او في
ضمن الاكثر ومع هذا العلم لا يقبح المؤاخذة وما ذكر في المتباينين سندا لمنع كون الجهل مانعا من استلزامه لجواز المخالفة القطعية وقبح خطاب الجاهل
المقصر وكونه معذورا بالنسبة الى الواقع مع انه خلاف المشهور او المتفق عليه غير جار فيما نحن فيه اما الاول فلان عدم جواز المخالفة القطعية
لكونها مخالفة معلومة بالتفصيل فان وجوب الاقل بمعنى استحقاق العقاب بتركه معلوم تفصيلا وان لم يعلم ان العقاب لاجل ترك نفسه
او لترك ما هو سبب في تركه وهو الاكثر فان هذا العلم غير معتبر في الزام العقل بوجوب الاتيان اذ مناط تحريك العقل الى فعل الواجبات و
ترك المحرمات دفع العقاب ولا يفرق في تحريكه بين علمه بان العقاب لاجل هذا الشيء او لما هو مستند اليه واما عدم معذورية الجاهل المقصر
فهو للوجه الذي لا يعذر من اجله الجاهل بنفس التكليف المستقل وهو العلم الاجمالي بوجود واجبات ومحرمات كثيرة في الشريعة وانه لولاه لزم اخلال الشريعة
لا العلم الاجمالي الموجود في المقام اذ الموجود في المقام علم تفصيلي وهو وجوب الاقل بمعنى ترتب العقاب على تركه وشك في اصل وجوب الزائد
ولو مقدمة وبالجملة فالعلم الاجمالي فيما نحن فيه غير مؤثر في وجوب الاحتياط لكون احد طرفيه معلوم الالزام تفصيلا والآخر مشكوك الالزام
راسا ودوران الالزام في الاقل بين كونه مقدميا او نفسيا لا يقدح في كونه معلوما بالتفصيل لما ذكرنا من ان العقل يحكم بوجوب القيام
بما علم اجمالا او تفصيلا الزام المولى به على اي وجه كان ويحكم بقبح المؤاخذة على ما شك في الزامه والمعلوم الزامه تفصيلا هو الاقل والمشكوك الزامه
راسا هو الزائد والمعلوم الزامه اجمالا هو الواجب النفسي المردد بين الاقل والاكثر ولا عبرة به بعد انحلاله الى معلوم تفصيلي ومشكوك كما في كل
معلوم اجمالي كان كذلك كما لو علم اجمالا بكون احد من الانائين اللذين احدهما المعين نجس خمرا فانه يحكم بحلية الطاهر منهما والعلم الاجمالي بالخمر لا
يؤثر في وجوب الاجتناب عنه وبما ذكرنا يظهر انه يمكن التمسك في عدم وجوب الاكثر باصالة عدم وجوبه فانها سليمة في هذا المقام عن المعارضة
باصالة عدم وجوب الاقل لان وجوب الاقل معلوم تفصيلا فلا يجري فيه الاصل وتردد وجوبه بين الوجوب النفسي والغيري مع العلم التفصيلي
بورود الخطاب التفصيلي بوجوبه بقوله وربك فكبر وقوموا لله قانتين وقوله فاقرؤا ما تيسر منه وقوله واركعوا واسجدوا وغير ذلك من
الخطابات المتضمنة للامر بالاجزاء لا يوجب جريان اصالة عدم الوجوب او اصالة البرائة لكن الانصاف ان التمسك باصالة عدم وجوب الاكثر
لا ينفع في المقام بل هو قليل الفائدة لانه ان قصد به نفي اثر الوجوب الذي هو استحقاق العقاب بتركه فهو وان كان غير معارض باصالة عدم وجوب
الاقل كما ذكرنا الا انك قد عرفت فيما تقدم في الشبهة التحريمية ان استصحاب عدم التكليف المستقل وجوبا او تحريما لا ينفع في دفع استحقاق العقاب

على الترك

على الترك او الفعل لان عدم استحقاق العقاب ليس من آثار عدم الوجوب والحرمة الواقعيين حتى يحتاج الى احرازهما بالاستصحاب بل يكفي فيه
عدم العلم بهما فمجرد الشك فيهما كاف في عدم استحقاق العقاب بحكم العقل القاطع وقد اشرنا الى ذلك عند التكلم في حرمة العمل بالظن بان اصالة عدم
حجيته ... قلنا ان الشك في حجيته كاف في التحريم ولا يحتاج الى احراز عدمها بالاصل وان قصد به نفي الآثار المترتبة على الوجوب النفسي المستقل فاصالة
عدم هذا الوجوب في الاكثر معارضة باصالة عدمه في الاقل فلا يبقى لهذا الاصل فائدة الا في نفي ما عدا العقاب من الآثار المترتبة على مطلق
الوجوب الشامل للنفسي والغيري ثم بما ذكرنا في منع جريان الدليل العقلي المتقدم في المتباينين فيما نحن فيه تقدر على منع سائر ما يتمسك به
بوجوب الاحتياط في هذا المقام مثل استصحاب الاشتغال بعد الاتيان بالاقل وان الاشتغال بعد الاتيان بالاقل وان الاشتغال اليقيني
يقتضي وجوب تحصيل اليقين بالبراءة ومثل ادلة اشتراك الغائبين مع الحاضرين في الاحكام المقتضية لاشتراكنا معاشر الغائبين مع الحاضرين
العالمين بالمكلف به تفصيلا ومثل وجوب دفع الضرر وهو العقاب المحتمل قطعا وبعبارة اخرى وجوب المقدمة العلمية للواجب ومثل ان قصد
القربة غير ممكن بالاتيان بالاقل لعدم العلم بمطلوبيته في ذاته فلا يجوز الاقتصار عليه في العبادات بل لا بد من الاتيان بالجزء المشكوك فان الاول
مندفع مضافا الى منع جريانه حتى في مورد وجوب الاحتياط كما تقدم في المتباينين بان بقاء وجوب الامر المردد بين الاقل والاكثر بالاستصحاب
لا يجدي بعد فرض كون وجود المتيقن قبل الشك غير مجد في الاحتياط نعم لو قلنا بالاصل المثبت وان استصحاب الاشتغال بعد الاتيان بالاقل
يثبت كون الواجب هو الاكثر فيجب الاتيان به امكن الاستدلال بالاستصحاب لكن يمكن ان يقال انا نفينا في الزمان السابق وجوب الاكثر لقبح المؤاخذة
من دون بيان فتعين الاشتغال بالاقل فهو منفي في الزمان السابق فكيف يثبت في الزمان اللاحق واما الثاني فهو حال الدليل المتقدم
في المتباينين المتوهم جريانه في المقام وقد عرفت الجواب وان الاشتغال اليقيني انما هو بالاقل وغيره مشكوك فيه واما الثالث ففيه ان مقتضى
الاشتراك كون الغائبين والحاضرين على نهج واحد مع كونهما في العلم والجهل على صفة واحدة ولا ريب ان وجوب الاحتياط على الجاهل من الحاضرين
فيما نحن فيه عين الدعوى واما الرابع فلان وجوب المقدمة فرع وجوب ذي المقدمة وهو الامر المردد بين الاقل والاكثر وقد تقدم ان
وجوب المعلوم اجمالا مع كون احد طرفيه متيقن الالزام من الشارع ولو بالالزام المقدمي غير مؤثر في وجوب الاحتياط لكون الطرف الغير المتيقن وهو
الاكثر فيما نحن فيه موردا لقاعدة البراءة كما مثلنا له بالخمر المردد بين الاناءين احدهما المعين نجس نعم لو ثبت ان ذلك اعني تيقن احد طرفي المعلوم
بالاجمال تفصيلا وترتب اثره عليه لا يقدح في وجوب العمل بما يقتضيه من الاحتياط فيقتضي في المثال ان التكليف بالاجتناب عن هذا الخمر المردد
بين الاناءين يقتضي استحقاق العقاب على تناوله بتناول اي الاناءين اتفق كونه خمرا فيجب الاحتياط بالاجتناب عنهما فكذلك فيما نحن فيه والدليل
العقلي على البراءة من هذه الجهة يحتاج الى مزيد تأمل فلا نه يكفي في قصد القربة الاتيان بما علم من الشارع الالزام به واداء تركه الى استحقاق
العقاب لاجل التخلص عن العقاب فان هذا المقدار كاف في نية القربة المعتبرة في العبادات حتى لو علم باجزائها تفصيلا واما الخامس ففيه
انه كيف يقصد القربة باتيان الاقل مع عدم العلم بكونه مقربا لتردده بين الواجب النفسي المقرب والمقدمي الغير المقرب فنقول يكفي في قصد
القربة قصد التخلص من العقاب فانها احدى الغايات المذكورة في العبادات واما الدليل النقلي فهو الاخبار الدالة على البراءة الواضحة سندا
ودلالة ولذا عول عليها في المسألة من جعل مقتضى العقل فيها وجوب الاحتياط بناء على وجوب مراعاة العلم الاجمالي وان كان الالزام في
احد طرفيه معلوما بالتفصيل وقد تقدم اكثر تلك الاخبار في الشك في التكليف التحريمي والوجوبي منها قوله ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع
عنهم فان وجوب الجزء المشكوك محجوب علمه عن العباد فهو موضوع عنهم فدل على ان الجزء المشكوك وجوبه غير واجب على الجاهل كما دل على ان الشيء
المشكوك وجوبه النفسي غير واجب في الظاهر على الجاهل ويمكن تقريب الاستدلال بان وجوب الاكثر مما حجب علمه فهو موضوع ولا يعارض بان وجوب
الاقل كذلك لان العلم بوجوبه المردد بين النفسي والغيري غير محجوب فهو غير موضوع وقوله رفع عن امتي ما لا يعلمون فان وجوب الجزء المشكوك
مما لم يعلم فهو مرفوع عن المكلفين او ان العقاب والمؤاخذة المترتبة على تعمد ترك الجزء المشكوك الذي هو سبب لترك الكل مرفوع عن الجاهل الى غير ذلك
من اخبار البراءة الجارية في الشبهة الوجوبية وكان بعض مشايخنا قدس الله نفسه يدعي ظهورها في نفي الوجوب النفسي المشكوك وعدم جريانها
في الشك في الوجوب الغيري ولا يخفى على المتأمل عدم الفرق بين الوجوبين في نفي ما يترتب عليه من استحقاق العقاب لان ترك الواجب الغيري منشأ
لاستحقاق العقاب ولو من جهة كونه منشأ لترك الواجب النفسي نعم لو كان الظاهر من الاخبار نفي العقاب المترتب على ترك الشيء من حيث خصوصيته امكن
دعوى ظهورها فيما ادعى مع امكان ان يقال ان العقاب على ترك الجزء ايضا من حيث خصوص ذاته لان ترك الجزء عين ترك الكل فافهم هذا كله ان جعلنا
المرفوع والموضوع في الروايات خصوص المؤاخذة واما لو عممنا لمطلق الآثار الشرعية المترتبة على الشيء المجهول كانت الدلالة اوضح لكن سياق اكثرها
ثم انه لو فرضنا عدم تمامية الدليل العقلي المتقدم بل كون العقل حاكما بوجوب الاحتياط ومراعاة حال العلم الاجمالي بالتكليف المردد بين الاقل و
الاكثر كانت هذه الاخبار كافية في المطلب حاكمة على ذلك الدليل العقلي لان الشارع اخبر بنفي العقاب على ترك الاكثر لو كان واجبا في الواقع فلا يقتضي العقل
وجوبه من باب الاحتياط الراجع الى وجوب دفع العقاب المحتمل وقد توهم بعض المعاصرين عكس ذلك وحكومة ادلة الاحتياط على هذه الاخبار فقال
لا نم حجب العلم في المقام لوجود الدليل في المقام وهي اصالة الاشتغال في الاجزاء والشرائط المشكوكة ثم قال لان ما كان لنا الى طريق في الظاهر

لا يصدق في حقه الحجب قطعا والا لدلت هذه الرواية على عدم حجية الادلة الظنية كخبر الواحد وشهادة العدلين وغيرهما قال ولو التزم تخصيصها
بما دل على حجية تلك الطرق تعين تخصيصها ايضا بما دل على حجية اصالة الاشتغال من عمومات ادلة الاستصحاب ووجوب المقدمة العلمية ثم قال
والتحقيق التمسك بهذه الاخبار على نفي الحكم الوضعي وهي الجزئية والشرطية انتهى اقول قد ذكرنا في المتباينين وفيما نحن فيه ان استصحاب
الاشتغال لا يثبت لزوم الاحتياط الا على القول باعتبار الاصل المثبت التي لا نقول به وفاقا لهذا الفاضل وان العمدة في وجوب الاحتياط
هو حكم العقل بوجوب احراز محتملات الواجب الواقعي بعد اثبات تنجز التكليف وانه المؤاخذ به والمعاقب على تركه ولو حين الجهل به وتردده بين
متباينين او الاقل والاكثر ولا ريب ان ذلك الحكم مبناه وجوب دفع العقاب المحتمل على ترك ما يتركه المكلف وح فاذا اخبر الشارع في قوله ما حجب الله
وقوله رفع عن امتي وغيرهما بان الله سبحانه لا يعاقب على ترك ما لم يعلم جزئيته فقد ارتفع احتمال العقاب في ترك ذلك المشكوك وحصل الامن منه
فلا يجري فيه حكم العقل بوجوب دفع العقاب المحتمل نظير ما اذا اخبر الشارع بعدم المؤاخذة على ترك الصلوة الى جهة خاصة من الجهات لو فرض كونها
القبلة الواقعية فانه يخرج بذلك عن باب المقدمة لان المفروض ان تركها لا يفضي الى العقاب نعم لو كان مستند الاحتياط اخبار الاحتياط
كان لحكومة تلك الاخبار على اخبار البراءة وجه اشرنا اليه في الشبهة التحريمية من اقسام الشك في التكليف مما ذكرنا يظهر حكومة هذه الاخبار على استصحاب
الاشتغال على تقدير القول بالاصل المثبت ايضا كما اشرنا اليه سابقا لانه اذا اخبر الشارع بعدم المؤاخذة على ترك الاكثر الذي حجب العلم بوجوبه
كان المستصحب وهو الاشتغال المعلوم سابقا غير متيقن الا بالنسبة الى الاقل وقد ارتفع باتيانه واحتمال بقاء الاشتغال ح من جهة الاكثر
منفي بحكم هذه الاخبار وبالجملة فما ذكره من حكومة ادلة الاشتغال على هذه الاخبار ضعيف جدا نظرا الى ما تقدم واضعف من ذلك انه
عدل من اجل هذه الحكومة التي زعمها لادلة الاحتياط على هذه الاخبار عن الاستدلال بها لمذهب المشهور من حيث نفي الحكم التكليفي الى التمسك بها
في نفي الحكم الوضعي اعني جزئية الشيء المشكوك او شرطيته وزعم ان ماهية المأمور به تبين ظاهرا كونها الاقل بضميمة نفي جزئية المشكوك ويحكم بذلك
على اصالة الاشتغال قال في توضيح ذلك ان مقتضى هذه الروايات ان ماهيات العبادات عبارة عن الاجزاء المعلومة بشرائطها المعلومة فيتبين
مورد التكليف ويرتفع منها الاجمال والابهام ثم ايد هذا المعنى بل استدل عليه بفهم العلماء منها ذلك حيث قال ان من الاصول المعروفة عندهم ما
يعبر عنه باصالة العدم وعدم الدليل دليل العدم ويستعملونه في نفي الحكم التكليفي والوضعي ونحن قد تتبعنا فلم نجد لهذا الاصل مستندا يمكن
التمسك به غير عموم هذه الاخبار فتعين تعميمها للحكم الوضعي ولو بمساعدة افهامهم فيتناول الجزئية المبحوث عنها في المقام انتهى اقول اما ما ادعاه من عموم
تلك الاخبار لنفي غير الحكم الالزامي التكليفي فلولا عدوله عنه في باب البراءة والاحتياط من الادلة العقلية لذكرنا بعض ما فيه من منع العموم اولا
ومنع كون الجزئية امرا مجعولا شرعيا غير الحكم التكليفي وهو ايجاب المركب المشتمل على ذلك الجزء ثانيا واما ما استشهد به من فهم الاصحاب فما ظهر لنا
فعليك بما يظهر للمتصفح في هذا المقام فان العلماء لم يستندوا في الاصلين المذكورين الى هذه الاخبار اما اصل العدم فهو الجاري عندهم في غير الاحكام
الشرعية ايضا من الاحكام اللفظية كاصالة عدم القرينة وغيرها فكيف يستند فيه بالاخبار المتقدمة واما عدم الدليل دليل العدم فالمستند فيه
عندهم شيء آخر ذكره كل من تعرض لهذه القاعدة كالشيخ وابن زهرة والفاضلين والشهيد وغيرهم ولا اختصاص له بالحكم التكليفي والوضعي
فالتحقيق على من يستند بهذه الاخبار في هذين الاصلين اما رواية الحجب ونظائرها فظاهرة واما النبوي المتضمن لرفع الخطأ والنسيان وما لا يعلمون فاصحابنا
بين من يدعي ظهوره في رفع المؤاخذة ولا ينفع بغير الحكم التكليفي كاخواته من رواية الحجب وغيرها وهو المحكي عن اكثر الاصوليين وبين من يتعدى عن ذلك
الى الاحكام الغير التكليفية لكن في موارد وجود الدليل على ثبوت ذلك الحكم وعدم جريان الاصلين المذكورين بحيث لو لا النبوي لقالوا بثبوت ذلك
الحكم ونظرهم في ذلك الى ان النبوي بناء على عمومه لنفي الحكم الوضعي حاكم على تلك الادلة المثبتة لذلك الحكم الوضعي ومع ما عرفت كيف يدعي ان
مستند الاصلين المذكورين المتفق عليهما هو هذه الروايات التي ذهب الاكثر الى اختصاصها بنفي المؤاخذة نعم يمكن التمسك بها ايضا في مورد جريان
الاصلين المذكورين بناء على ان صدق رفع اثر هذه الامور اعني الخطأ والنسيان واخواتها كما يحصل بوجود المقتضي لذلك الاثر تحقيقا كما في موارد
ثبوت الدليل المثبت لذلك الاثر الشامل لصورة الخطأ والنسيان كذلك يحصل بتوهم ثبوت المقتضي ولو لم يكن عليه دليل ولا له مقتض محقق لكن تصادق
بعض موارد الاصلين والرواية مع تباينهما الجزئي لا يدل على الاستناد لهما بها بل يدل على العدم ثم ان في الملازمة التي صرح بها في قوله ولو الاولى
الاخبار على نفي حجية الطرق الظنية كخبر الواحد وغيره منعا واضحا ليس هنا محل ذكره فافهم واغتنم واعلم ان هنا اصولا ربما يتمسك بها على المختار منها اصالة عدم
وجوب الاكثر وقد عرفت سابقا حالها ومنها اصالة عدم وجوب الشيء المشكوك في جزئيته وحالها حال سابقها بل ادفع لان الحادث المجعول هو وجوب
المركب المشتمل عليه فوجوب الجزء في ضمن الكل عين وجوب الكل ووجوبه المقدمي بمعنى اللابدية لازم له غير حادث بحدوث مغاير كزوجية الاربعة وبمعنى الطلب
الغيري حادث مغاير لكن لا يترتب عليه اثر يجدي فيما نحن فيه الا على القول باعتبار الاصل المثبت ليثبت بذلك كون الماهية هي الاقل ومنها اصالة عدم
جزئية الشيء المشكوك كالسورة للمركب الواقعي وعدم اعتبارها المتصف بالعدم وان اريد باصالة العدم صحة ترك السورة في المركب ليثبت
بذلك تحقق المركب المأمور به ومرجعها الى اصالة العدم لا مرتبا يكون هذا جزءا منه فهو من الاصول المثبتة وان اريد باصالة عدم جعل الشيء
في المركب عند اختراعه الذي هو عبارة عن ملاحظة عدة من الاجزاء الغير المرتبطة في نفسها شيئا واحدا ومرجعها الى اصالة عدم ملاحظة هذا الشيء

مع المركب المأمور به شيئا واحدا فان الماهيات المركبة لما كان تركبها جعليا حاصلا بالاعتبار والا فهي اجزاء لا ارتباط بينها في نفسها ولا وحدة يجمعها الا باعتبار معتبر توقف جزئية شيء لها على ملاحظته معها واعتبارها مع هذا الشيء امرا واحدا فمعنى جزئية السورة للصلاة ملاحظة السورة مع باقي الاجزاء شيئا واحدا وهذا معنى اختراع الماهيات وكونها مجعولة فالجعل والاختراع فيها من حيث التصور والملاحظة لا من حيث الحكم حتى يكون الجزئية حكما شرعيا وضعيا في مقابل الحكم التكليفي كما اشتهر في ألسنة جماعة الا ان يريدوا بالحكم الوضعي هذا المعنى وتمام الكلام في باب الاستصحاب عند ذكر التفصيل بين الاحكام الوضعية والاحكام التكليفية ثم انه اذا شك في الجزئية بالمعنى المذكور فالاصل عدمها فاذا ثبت عدمها في الظاهر يترتب عليه كون الماهية المأمور بها هي الاقل لان تعيين الماهية في الاقل يحتاج الى جنس وجودي وهي الاجزاء المعلومة وفصل عدمي هو عدم جزئية غيرها وعدم ملاحظته معها والجنس موجود بالفرض والفصل ثابت بالاصل فتعين المأمور به فله وجه الا ان يقال ان جزئية الشيء مرجعها الى ملاحظة المركب منه ومن الباقي شيئا واحدا كما ان عدم جزئيته راجع الى ملاحظة غيره من الاجزاء شيئا واحدا فجزئية الشيء وكلية المركب المشتمل عليه مجعول بجعل واحد فالشك في جزئية الشيء شك في كلية الاكثر ونفي جزئية الشيء نفي لكليته فاثبات كلية الاقل بذلك اثبات لاحد الضدين بنفي الآخر وليس اولى من العكس ومنه يظهر عدم جواز التمسك باصالة عدم التفات الامر حين تصور المركب الى هذا الجزء حتى يكون بالملاحظة شيئا واحدا مركبا من ذلك ومن باقي الاجزاء لان هذا ايضا لا يثبت انه اعتبر التركيب بالنسبة الى باقي الاجزاء هذا مع ان اصالة عدم الالتفات لا يجري بالنسبة الى الشارع المنزه عن الغفلة بل لا يجري مطلقا فيما دار الامر بين كونه جزءا واجبا او جزءا مستحبا لحصول الالتفات فيه قطعا فتأمل المسألة الثانية ما اذا كان الشك في الجزئية ناشئا من اجمال الدليل كما اذا علق الوجوب في الدليل اللفظي بلفظ مردد باحد اسباب الاجمال بين مركبين يدخل اقلهما جزءا تحت الاكثر بحيث يكون الآتي بالاكثر آتيا بالاقل والاجمال قد يكون في المعنى العرفي كان وجب غسل ظاهر البدن فيشك في ان الجزء الفلاني كباطن الاذن او عكنة البطن من الظاهر او الباطن وقد يكون في المعنى الشرعي كالاوامر المتعلقة في الكتاب والسنة بالصلاة وامثالها بناء على ان هذه الالفاظ موضوعة للماهية الصحيحة يعني الجامعة لجميع الاجزاء الواقعية والاقوى هنا ايضا جريان اصالة البراءة لعين ما استفدناه في سابقه من العقل والنقل وربما يتخيل جريان قاعدة الاشتغال هنا وان جرت اصالة البراءة في المسألة المتقدمة لفقد الخطاب التفصيلي المتعلق بالامر المجمل في تلك المسألة ووجوده هنا فيجب الاحتياط بالجمع بين محتملات الواجب المجمل كما هو الشأن في كل خطاب تعلق بامر مجمل ولذا فرعوا على القول بوضع الالفاظ للصحيح كما هو المشهور وجوب الاحتياط في المجمل المردد بين الاقل والاكثر ممنوع لان المتيقن من مدلول هذا الخطاب وجوب الاقل بالوجوب المردد بين النفسي والمقدمي فلا محيص عن الاتيان به لان تركه مستلزم للعقاب واما وجوب الاكثر فلم يعلم من هذا الخطاب فيبقى مشكوكا فيجيء فيه ما مر من الدليل العقلي والنقلي والحاصل ان مناط وجوب الاحتياط عدم جريان ادلة البراءة في كل واحد معين من المحتملين لمعارضته بجريانها في المحتمل الآخر حتى يخرج المسألة بذلك عن مورد البراءة ويجب الاحتياط فيها لاجل تردد الواجب المستحق على تركه العقاب بين امرين لا تعين لاحدهما من غير فرق في ذلك بين وجود خطاب تفصيلي في المسألة متعلق بالمجمل وبين وجود خطاب مردد بين خطابين واذا فقد المناط المذكور وامكن البراءة في واحد معين لم يجب الاحتياط من غير فرق بين الخطاب التفصيلي وغيره فان قلت اذا كان متعلق الخطاب مجملا فقد تنجز التكليف بمراد الشارع من اللفظ فيجب القطع بالاتيان بمراده واستحق العقاب على تركه مع وصف كونه مجملا وعدم القناعة باحتمال تحصيل المراد واحتمال الخروج عن استحقاق العقاب قلت التكليف ليس متعلقا بمفهوم المراد من اللفظ ومدلوله حتى يكون من قبيل التكليف بالمفهوم المبين المشتبه مصداقه بين امرين حتى يجب الاحتياط فيه ولو كان المصداق مرددا بين الاقل والاكثر نظرا الى وجوب القطع بحصول المفهوم المعين المطلوب من العبد كما سيجيء في المسألة الرابعة وانما هو متعلق بمصداق المراد والمدلول لانه الموضوع له اللفظ والمستعمل فيه واتصافه بمفهوم المراد والمدلول بعد الوضع والاستعمال فنفس متعلق التكليف مردد بين الاقل والاكثر لا مصداقه فتنظر هذا توهم انه اذا كان اللفظ في العبادات موضوعا للصحيح والصحيح مردد مصداقه بين الاقل والاكثر فيجب فيه الاحتياط ويندفع بانه خلط بين الوضع للمفهوم والمصداق فافهم واما ما ذكره بعض متأخري المتأخرين من ان الثمرة بين القول بوضع الفاظ العبادات للصحيح وبين وضعها للاعم فغرضه بيان الثمرة على مختاره من وجوب الاحتياط في الشك في الجزئية لا ان كل من قال بوضع الالفاظ للصحيحة فهو قائل بوجوب الاحتياط وعدم جواز اجراء اصل البراءة في اجزاء العبادات كيف والمشهور مع قولهم بالوضع للصحيحة قد ملأوا طواميرهم من اجراء الاصل عند الشك في الجزئية والشرطية بحيث لا يتوهم من كلامهم ان مرادهم بالاصل غير اصالة البراءة والتحقيق ان ما ذكروه ثمرة للقولين من وجوب الاحتياط على القول بوضع الالفاظ للصحيح وعدمه على القول بوضعها للاعم محل نظر اما الاول فلما عرفت من ان غاية ما يلزم من القول بالوضع للصحيح كون هذه الالفاظ مجملة وقد عرفت ان المختار والمشهور في المجمل المردد بين الاقل والاكثر عدم وجوب الاحتياط واما الثاني فوجه النظر موقوف على توضيح ما ذكروه من وجه ترتب تلك الثمرة اعني عدم لزوم الاحتياط على القول بوضع اللفظ للاعم وهو انه اذا قلنا بان المعنى الموضوع له اللفظ هو الصحيح كان كل جزء من اجزاء العبادات مقوما لصدق حقيقة معنى لفظ الصلاة ففي الشك في جزئية شيء شك في صدق الصلاة على هذا القول بالنسبة الى واجد الاجزاء وفاقد بعضها لان الفاقد ليس بصلاة فالشك في كون المأتي به فاقدا او واجدا شك في كونها صلاة او ليست بها واما اذا قلنا بان الموضوع له هو القدر

المشترك بين الواجد لجميع الاجزاء والفاقد لبعضها نظير السرير الموضوع للاعم من جامع اجزائه ومن فاقد بعضها الغير المقوم لحقيقته بحيث لا يخل فقده لصدق اسم السرير على الباقي كان لفظ الصلاة من الالفاظ المطلقة الصادقة على الصحيحة والفاسدة فاذا اريد بقوله اقيموا الصلاة فرد مشتملا على جزء زائد على مسمى الصلاة كالصلاة مع السورة كان ذلك تقييدا للمطلق وهكذا اذا اريد المشتملة على جزء آخر كالقيام كان ذلك تقييدا آخر للمطلق فارادة الصلاة الجامعة لجميع الاجزاء يحتاج الى تقييدات بعدد الاجزاء الزائدة على ما يتوقف عليه صدق مسمى الصلاة اما القدر الذي يتوقف عليه صدق الصلاة فهو من مقومات معنى المطلق لا من القيود المقسمة له وح فاذا شك في جزئية شيء للصلاة فان شك في كونه جزءا مقوما لنفس المطلق فالشك فيه راجع الى الشك في صدق اسم الصلاة ولا يجوز فيه اجراء البراءة لوجوب القطع بتحقق مفهوم الصلاة كما اشرنا اليه فيما سبق ولا اجراء اصالة الاطلاق للفظ وعدم تقييده لانه فرع صدق المطلق على الخالي من ذلك المشكوك فحكم هذا المشكوك عند القائل بالاعم حكم جميع الاجزاء عند القائل بالصحيح واما ان علم انه ليس من مقومات حقيقة الصلاة بل هو على تقدير اعتباره وكونه جزءا في الواقع ليس الا من الاجزاء التي يقيد معنى اللفظ بها لكون اللفظ موضوعا للاعم من واجده وفاقده وح فالشك في اعتباره وجزئيته راجع الى الشك في تقييد اطلاق الصلاة في اقيموا الصلاة بهذا الشيء بان يراد منه مثلا اقيموا الصلاة المشتملة على جلسة الاستراحة ومن المعلوم ان الشك في التقييد يرجع فيه الى اصالة الاطلاق وعدم التقييد فيحكم بان مطلوب الامر غير مقيد بوجود هذا المشكوك وبان الامتثال يحصل بدونه وان هذا المشكوك غير معتبر في الامتثال وهذا معنى نفي جزئيته بمقتضى الاطلاق نعم هنا توهم نظير ما ذكرناه سابقا من الخلط بين المفهوم والمصداق وهو توهم انه اذا قام الاجماع بل الضرورة على ان الشارع لا يأمر بالفاسد لان الفاسد ما خالف المأمور به فكيف يكون مأمورا به فقد ثبت تقييد الصلاة دفعة واحدة بكونها صحيحة جامعة لجميع الاجزاء فكلما شك في جزئية شيء كان راجعا الى الشك في تحقق العنوان المقيد المأمور به فيجب الاحتياط ليقطع بتحقق ذلك العنوان على تقييده لانه كما يجب القطع بحصول نفس العنوان وهو الصلاة فلا بد من اتيان كل ما يحتمل دخله في تحققها كما اشرنا اليه كذلك يجب القطع بتحصيل القيد المعلوم الذي قيد به العنوان كما لو قال اعتق مملوكا مؤمنا فانه يجب القطع بحصول الايمان كما يقطع بكونه مملوكا ودفعه يظهر مما ذكرناه من ان الصلاة لم يقيد بمفهوم الصحيحة وهو الجامع لجميع الاجزاء وانما قيد بما علم من الادلة الخارجية اعتباره فالعلم بعدم ارادة الفاسدة يراد به العلم بعدم ارادة هذه المصاديق الفاقدة للامور التي دل الدليل على تقييد الصلاة بها لا ان مفهوم الفاسدة خرج عن المطلق وبقي مفهوم الصحيحة فكلما شك في صدق مفهوم الصحيحة والفاسدة وجب الرجوع الى الاحتياط لاحراز مفهوم الصحيحة وهذه المغالطة جارية في جميع المطلقات بان يقال ان المراد بالمأمور به في قوله اعتق رقبة ليس الا الجامع لشروط الصحة لان الفاقد للشرط غير مراد قطعا فكلما شك في شرطية شيء كان شكا في تحقق العنوان الجامع للشرائط فيجب الاحتياط للقطع باحرازه وبالجملة فاندفاع هذا التوهم غير خفي بادنى التفات فلنرجع الى المقصود ونقول اذا عرفت ان الفاظ العبادات على القول بوضعها للاعم كغيرها من المطلقات كان لها حكمها ومن المعلوم ان المطلق ليس يجوز دائما التمسك باطلاقه بل له شروط كان لا يكون واردا في مقام حكم القضية المهملة بحيث لا يكون المقام مقام بيان الا ترى انه لو راجع المريض الطبيب فقال له في غير وقت الحاجة لا بد لك من شرب الدواء او المسهل فهل يجوز للمريض ان يأخذ باطلاق الدواء والمسهل وكذا لو قال المولى لعبده يجب عليك المسافرة غدا وبالجملة فحيث لا يقبح من المتكلم ذكر اللفظ المجمل لعدم كونه الا في مقام هذا المقدار من البيان لا يجوز ان يدفع القيود المحتملة للمطلق بالاصل لان جريان الاصل لا يثبت الاطلاق وعدم ارادة المقيد الا بضميمة انه اذا فرض ولو بحكم الاصل عدم ذكر المقيد وجب ارادة الاعم من المقيد والا قبح التكليف لعدم البيان فاذا فرض العلم بعدم كونه في مقام البيان لم يقبح الاخلال بذكر القيد مع ارادته في الواقع والذي يقتضيه التدبر في جميع المطلقات الواردة في الكتاب في مقام الامر بالعبادة كونها في غير مقام بيان كيفية الصلاة فان قوله تعالى اقيموا الصلاة انما هو في مقام بيان تأكيد الامر بالصلاة والمحافظة عليها نظير قوله من ترك الصلاة فهو كذا وكذا وان صلاة فريضة خير من عشرين او الف حجة نظير تأكيد الطبيب على المريض في شرب الدواء اما قبل بيانه له حتى يكون اشارة الى ما يفصله له حين العمل واما بعد البيان له حتى يكون اشارة الى المفهوم المبين له في غير هذا الخطاب مثل الاوامر الواردة بالعبادات فيه كالصلاة والصوم والحج كلها على احد الوجهين والغالب فيها الثاني وقد ذكر موانع اخر لسقوط اطلاقات العبادات عن قابلية التمسك فيها باصالة الاطلاق وعدم التقييد لكنها قابلة للدفع او غير مطردة في جميع المقامات وعمدة الوهن ما ذكرناه فحينئذ اذا شك في جزئية شيء للعبادة لم يكن هنا ما يثبت به عدم الجزئية من اصالة عدم التقييد بل الحكم هنا هو الحكم على مذهب القائل بالوضع للصحيح في رجوعه الى وجوب الاحتياط او اصالة البراءة على الخلاف في المسألة فالذي ينبغي ان يقال في ثمرة الخلاف بين الصحيحي والاعمي هو لزوم الاجمال على القول بالصحيح وحكم المجمل هو مبني على الخلاف في وجوب الاحتياط او جريان اصالة البراءة وامكان البيان والحكم بعدم الجزئية لاصالة عدم التقييد على القول بالاعم فافهم المسألة الثالثة فيما اذا تعارض نصان متكافئان في جزئية شيء لشيء وعدمها كان يدل احدهما على جزئية السورة والآخر على عدمه ومقتضى اطلاق اكثر الاصحاب القول بالتخيير بعد التكافؤ وثبوت التخيير هنا لكن ينبغي ان يحمل هذا الحكم منهم على ما اذا لم يكن هناك اطلاق يقتضي اصالة عدم تقييده عدم جزئية هذا المشكوك كان يكون هنا اطلاق معتبر للامر بالصلاة بقول مطلق والا فالمرجع بعد التكافؤ الى هذا المطلق لسلامته عن المقيد بعد ابتلاء ما يصلح لتقييده بمعارض مكافئ وهذا الفرض خارج عن موضوع المسألة لانها كامثالها من مسائل هذا المقصد مفروضة فيما اذا لم يكن

دليل اجتهادي سليم عن المعارض متكفل لحكم المسئلة حتى تكون نحو ما الاصول العملية فان قلت فاي فرق بين وجود هذا المطلق وعدمه فما
المانع من الحكم بالتخيير هنا كما لو لم يكن مطلق فان حكم المتكافئين ان كان هو التساقط فحينئذ المقيد المبتلى بمثله بمنزلة العدم فيبقى المطلق سالما
كان اللازم في صورة عدم وجود المطلق التي حكم فيها بالتخيير هو التساقط والرجوع الى الاصل المؤسس فيما لا نص فيه واجماله من البراءة او الاحتياط
على الخلاف وان كان حكمهما التخيير كما هو المشهور نصا وفتوى كان اللازم عند تعارض المقيد للمطلق الموجود بمثله الحكم بالتخيير هنا لا تعيين الرجوع
الى المطلق الذي هو بمنزلة تعيين العمل بالخبر المعارض للمقيد قلت اما لو قلنا بان المتعارضين مع وجود المطلق غير متكافئين لان موافقة
احدهما للمطلق الموجود مرجح له فيؤخذ به ويطرح الاخر فلا اشكال في الحكم وفي خروج مورده عن محل الكلام وان قلنا انهما متكافئان والمطلق
مرجع لا مرجح نظرا الى كون اصالة عدم التقييد تعبديا لا من باب الظهور النوعي فوجه عدم شمول اخبار التخيير لهذا القسم من المتكافئين هو
ظهور اختصاص تلك الاخبار بصورة عدم وجود الدليل الشرعي في تلك الواقعة وانها مسوقة لبيان عدم جواز طرح قول الشارع في تلك الواقعة
والرجوع الى الاصول العقلية والنقلية المقررة لحكم صورة فقدان قول الشارع فيها والمفروض وجود قول الشارع هنا ولو بضميمة اصالة الاطلاق
المتعبد بها عند الشك في المقيد والفرق بين هذا الاصل وبين تلك الاصول الممنوع في هذه الاخبار عن الرجوع اليها وترك المتكافئين
هو ان تلك الاصول الممنوع في هذه الاخبار عن الرجوع اليها وترك المتكافئين هو ان تلك الاصول عملية فرعية مقررة لبيان العمل في المسئلة الفرعية
عند فقد الدليل الشرعي فيها وهذا الاصل مقرر لاثبات كون الشيء وهو المطلق دليلا وحجة عند فقد ما يدل على عدم ذلك فالتخيير مع جريان
هذا الاصل تخيير مع وجود الدليل الشرعي المعين لحكم المسئلة المتعارض فيها النصان بخلاف التخيير مع جريان تلك الاصول فانه تخيير بين المتكافئين
عند فقد دليل ثالث في مورده هذا ولكن الانصاف ان اخبار التخيير حاكمة على هذا الاصل وان كان جاريا في المسئلة الاصولية كما انها حاكمة
على تلك الاصول الجارية في المسئلة الفرعية لان مؤداها بيان حجية احد المتعارضين كمؤدى ادلة حجية الاخبار فهي كالادلة على مسئلة اصولية وليس
مضمونها حكما عمليا صرفا فمن المعلوم حكومتها على مثل هذا الاصل فلا فرق بين ان يرد في مورد هذا الدليل المطلق اعمل بالخبر الفلاني المقيد لهذا
المطلق وبين قوله اعمل باحد هذين المقيد احدهما له فالظاهر ان حكم المشهور في المقام بالرجوع الى المطلق وعدم التخيير مبني على ما هو المشهور فتوى ونصا
من ترجيح احد المتعارضين بالمطلق او العام الموجود في تلك المسئلة كما يظهر من ملاحظة النصوص والفتاوى وسيجيء توضيح ما هو الحق من المسلكين
في باب التعادل والتراجيح ان شاء الله تعالى المسئلة الرابعة فيما اذا شك في جزئية شيء للمأمور به من جهة الشبهة في الموضوع الخارجي كما اذا امر بمفهوم مبين
مردد مصداقه بين الاقل والاكثر ومنه ما اذا وجب صوم شهر هلالي وهو ما بين الهلالين فشك في انه ثلثون او ناقص ومثل ما امر بالطهور لاجل
الصلوة اعني الفعل الرافع للحدث او المبيح للصلوة فشك في جزئية شيء للوضوء او الغسل الرافعين واللازم في المقام الاحتياط لان المفروض تنجز
التكليف بمفهوم مبين معلوم تفصيلا وانما الشك في تحققه بالاقل فمقتضى اصالة عدم تحققه وبقاء الاشتغال عدم الاكتفاء به ولزوم
الاتيان بالاكثر ولا يجري هنا ما تقدم من الدليل العقلي والنقلي الدال على البراءة لان البيان الذي لا بد منه في التكليف قد وصل من
الشارع فلا يقبح المؤاخذة على ترك ما بينه تفصيلا فاذا شك في تحققه في الخارج فالاصل عدمه والعقل ايضا يحكم بوجوب القطع باحراز
ما علم وجوبه تفصيلا اعني المفهوم المعين المأمور به الا ترى انه لو شك في وجود باقي الاجزاء المعلومة كان لم يعلم انه اتى بها ام لا كان مقتضى
العقل والاستصحاب وجوب الاتيان بها والفارق بينه وبين ما نحن فيه ليس الا ان الشبهة الحكمية من المسائل المتقدمة التي حكمنا فيها بالبراءة هو نفس متعلق
التكليف وفيما نحن فيه امر دائر بين اختصاصه بالمعلوم وجوبه تفصيلا وبين تعلقه بالمشكوك وهذا الترديد لا حكم له بمقتضى العقل لان مرجعه الى المؤاخذة
على ترك المشكوك وهي قبيحة بحكم العقل فالعقل والنقل الدالان على البراءة مبينان لتعلق التكليف بما عداه من اول الامر في مرحلة الظاهر واما
ما نحن فيه فمتعلق التكليف فيه مبين معلوم تفصيلا لا تصرف للعقل والنقل فيه وانما الشك في تحققه في الخارج باتيان الاجزاء المعلومة والعقل
والنقل المذكوران لا يثبتان تحققه والعقل ايضا مستقل بوجوب الاحتياط مع الشك في التحقق واما القسم الثاني وهو الشك في كون الشيء قيدا
للمأمور به فقد عرفت انه على قسمين لان القيد قد يكون منشأه فعلا خارجيا مغايرا للمقيد في الوجود الخارجي كالطهارة الناشئة من الوضوء
وقد يكون قيدا متحدا معه في الوجود الخارجي اما الاول فالكلام فيه هو الكلام فيما تقدم فلا نطيل بالاعادة واما الثاني فالظاهر اتحاد حكمهما وقد
يفرق بينهما بالحاق الاول بالشك في الجزئية دون الثاني نظرا الى جريان العقل والنقل الدالين على عدم المؤاخذة على ما لم يعلم من الشارع المؤاخذة عليه
في الاول فان وجوب الوضوء اذا لم يعلم المؤاخذة عليه كان التكليف به ولو مقدمة منفيا بحكم العقل والنقل والمفروض ان الشرط الشرعي انما انتزع
من الامر بالوضوء في الشريعة فينتفي بانتفاء منشأ انتزاعه في الظاهر واما ما كان متحدا مع المقيد في الوجود الخارجي كالايمان في الرقبة المؤمنة
فليس مما يتعلق به وجوب والزام مغاير لوجوب اصل الفعل ولو مقدمة فلا يندرج فيما حجب علمه عن العباد والحاصل ان ادلة البراءة من العقل
والنقل انما تنفي الكلفة الزائدة الحاصلة من فعل المشكوك والعقاب المترتب على تركه مع اتيان ما هو معلوم الوجوب تفصيلا فان الاتي
بالصلوة بدون التسليم المشكوك في وجوبه معذور في ترك التسليم لجهله واما الاتي بالرقبة الكافرة فلم يأت في الخارج بما هو معلوم له تفصيلا
حتى يكون معذورا في الزائد المجهول بل هو تارك للمأمور به راسا وبالجملة فالمطلق والمقيد من قبيل المتباينين لا الاقل والاكثر وكان هذا هو

السر فيما ذكره بعض القائلين بالبراءة عند الشك في الشرطية والجزئية كالمحقق القمي في باب المطلق والمقيد من تأييد استدلال العلامة رحمه الله
في النهاية على وجوب حمل المطلق المجمل على المقيد بقاعدة الاشتغال ورده ما اعترض عليه بعدم العلم بالشغل حتى يستدعي العلم بالبراءة بقوله وفيه
ان المكلف به حينئذ هو المردد بين كونه نفس المقيد او المطلق ونعلم انا مكلفون باحدهما لاشتغال الذمة بالمجمل ولا يحصل البراءة الا بالمقيد الى ان
قال وليس هنا قدر مشترك يقيني يحكم بنفي الزائد عنه بالاصل لان الجنس الموجود في ضمن المقيد لا ينفك عن الفصل ولا تفارق لهما قلت الى
انتهى هذا ولكن الانصاف عدم خلو المذكور عن النظر فانه لا باس بنفي القيود المشكوكة للمأمور به بادلة البراءة من العقل والنقل لان المنفي
فيها الالزام بما لا يعلم ورفع كلفته ولا ريب ان التكليف بالمقيد مشتمل على كلفة زائدة والزام زائد على ما في التكليف بالمطلق وان لم يزد المقيد
الموجود في الخارج على المطلق الموجود في الخارج ولا فرق عند التامل بين اتيان الرقبة الكافرة واتيان الصلوة بدون الوضوء مع ان ما ذكره من
تغاير منشأ حصول الشرط مع وجود المشروط في الوضوء واتحادهما في الرقبة المؤمنة كلام ظاهري فان الصلوة حال الطهارة بمنزلة الرقبة المؤمنة
في كون كل منهما امرا واحدا في مقابل الفرد الفاقد للشرط واما وجوب ايجاد الوضوء مقدمة لتحصيل ذلك المقيد في الخارج فهو امر يتفق بالنسبة
الى الفاقد للطهارة ونظيره قد يتفق في الرقبة المؤمنة حيث انه قد يجب بعض المقدمات لتحصيلها في الخارج بل قد يجب السعي في هداية الرقبة الكافرة
الى الايمان مع التمكن اذا لم يوجد غيرها وانحصر الواجب في العتق وبالجملة فالامر بالمشروط بشيء لا يقتضي بنفسه ايجاد امر زائد مغاير له في الوجود
الخارجي بل قد يتفق وقد لا يتفق واما الواجد للشرط فهو لا يزيد في الوجود الخارجي على الفاقد له فالفرق بين الشروط فاسد جدا فالتحقيق
ان حكم الشرط بجميع اقسامه واحد سواء الحقناه بالجزء ام بالمتباينين واما ما ذكره المحقق القمي ره فلا ينطبق على ما ذكره في باب البراءة والاحتياط
من اجراء البراءة حتى في المتباينين فضلا عن غيره فراجع ومما ذكرنا يظهر الكلام فيما لو دار الامر بين التخيير والتعيين كما لو دار الواجب في كفارة
رمضان بين خصوص العتق للقادر عليه وبين احدى الخصال الثلث فان في الحاق ذلك بالاقل والاكثر فيكون نظير دوران الامر بين المطلق والمقيد
او بالمتباينين وجهين بل قولين من عدم جريان ادلة البراءة في المعين لانه معارض بجريانها في الواحد المخير وليس بينهما قدر مشترك خارجي او ذهني يعلم
تفصيلا وجوبه فيشك في جزء زائد خارجي او ذهني ومن ان الالزام بخصوص احدهما كلفة زائدة على الالزام باحدهما في الجملة وهو ضيق على المكلف
وحيث لم يعلم المكلف بتلك الكلفة فهي موضوعة عن المكلف بحكم ما حجب الله علمه وحيث لم يعلم بذلك الضيق فهو في سعة منه بحكم الناس في سعة ما لم يعلموا
واما وجوب الواحد المردد بين المعين والمخير فيه فهو معلوم فليس موضوعا عنه ولا هو في سعة من جهته والمسئلة في غاية الاشكال لعدم الجزم
باستقلال العقل بالبراءة عن التعيين بعد العلم الاجمالي وعدم كون المعين المشكوك فيه امرا خارجا عن المكلف به ماخوذا فيه على جهة الشرطية
او الشطرية بالنسبة الى ما تعلق به من المكلف به والاخبار غير منصرفة الى نفي التعيين لانه في معنى نفي الواحد المعين فيعارض بنفي الواحد المخير فلعل الحكم
بوجوب الاحتياط والحاقه بالمتباينين لا يخلو عن قوة بل الحكم في الشرط والحاقه بالجزء لا يخلو عن اشكال لكن الاقوى فيه الالحاق فالمسائل الاربع في
الشرط حكمها حكم مسائل الجزء فراجع ثم ان مرجع الشك في المانعية الى الشك في شرطية عدمه واما الشك في القاطعية بان يعلم ان عدم الشيء لا مدخل
له في العبادة الا من جهة قطعه للهيئة الاتصالية المعتبرة في نظر الشارع فالحكم فيه استصحاب الهيئة الاتصالية وعدم خروج الاجزاء السابقة عن قابلية صيرورتها
اجزاء فعلية وسيتضح ذلك بعيد ذلك ثم ان الشك في الشرطية قد ينشأ عن الشك في حكم تكليفي نفسي فيصير اصالة البراءة في ذلك الحكم التكليفي حاكما على
الاصل في الشرطية والجزئية فيخرج عن موضوع مسئلة الاحتياط والبراءة فيحكم بما يقتضيه الاصل الحاكم من وجوب ذلك المشكوك في شرطيته او عدم وجوبه
وينبغي التنبيه على امور متعلقة بالجزء والشرط الاول اذا ثبت جزئية شيء وشك في ركنيته فهل الاصل كونه ركنا او عدم كونه كذلك او مبني على مسئلة البراءة
والاحتياط في الشك في الجزئية او التبعيض في احكام الركن فيحكم ببعضها وينفي بعضها الاخر وجوه لا يعرف الحق منها الا بعد معرفة معنى الركن فنقول
ان الركن في اللغة والعرف معروف وليس له في الاخبار ذكر حتى يبحث عن معناه في زمان صدور تلك الاخبار بل هو اصطلاح خاص للفقهاء وقد اختلفوا في
تعريفه بين من قال بانه ما تبطل العبادة بنقصه عمدا او سهوا وبين من عطف على النقص زيادته والاول اوفق بالمعنى اللغوي والعرفي وحينئذ فكل
ما ثبت في الشرع بطلان العبادة بالاخلال به في طرف النقيصة او فيه وفي طرف الزيادة فهو ركن فالمهم بيان حكم الاخلال بالجزء في طرف النقيصة
او الزيادة وانه اذا ثبت جزئيته فهل الاصل يقتضي بطلان المركب بنقصه سهوا كما يبطل عمدا والا لم يكن جزءا فهنا مسائل ثلث بطلان العبادة
بتركه سهوا وبطلانها بزيادته عمدا وبطلانها بزيادته سهوا اما الاولى فالاقوى فيها اصالة البطلان في العبادة بنقص الجزء سهوا الا ان يقوم دليل
عام او خاص على الصحة لان ما كان جزءا في حال العمد كان جزءا حال الغفلة فاذا انتفى انتفى المركب فلم يكن المأتي به موافقا للمأمور به وهو معنى فسادها اما عموم جزئيته لحال
الغفلة فلان الغفلة لا توجب تغيير المأمور به فان المخاطب بالصلوة مع السورة اذا غفل عن السورة في الاثناء لم يتغير الامر المتوجه اليه قبل الغفلة
ولم يحدث بالنسبة اليه من الشارع امر آخر حين الغفلة لانه غافل عن غفلته فالصلوة المأتي بها من غير سورة غير مأمور بها بامر اصلا غاية الامر عدم
توجه الامر بالصلوة مع السورة اليه لاستحالة تكليف الغافل فالتكليف ساقط عنه ما دام الغفلة نظير من غفل عن الصلوة راسا او نام عنها
فاذا التفت اليها والوقت باق وجب عليه الاتيان بها بمقتضى الامر الاول فان قلت عموم جزئية الجزء لحال النسيان يتم فيما لو ثبت الجزئية بمثل قوله
لا صلوة الا بفاتحة الكتاب دون ما لو قام الاجماع مثلا على جزئية شيء في الجملة واحتمل اختصاصها بحال الذكر كما انكشف ذلك بالدليل في

الموارد التي حكم الشارع فيها بصحة الصلوة المنسي فيها بعض الاجزاء على وجه يظهر من الدليل كون صلوته تامة مثل قوله عم تمت صلوته ولا يعيد ح
فيرجع الشاك الى الشك في الجزئية حال النسيان فيرجع فيها الى البراءة او الاحتياط على الخلاف وكذا لو كان الدال على الجزئية حكما تكليفيا مختصا
بحال الذكر وكان الامر باصل العبادة مطلقا فانه يقتصر في تقييده على مقدار قابلية دليل التقييد اعني حال الذكر اذ لا تكليف حال الغفلة فالجزء المنتزع
من الحكم التكليفي نظير الشرط المنتزع منه في اختصاصه بحال الذكر كلبس الحرير ونحوه قلت ان اريد بعدم جزئية ما ثبت جزئيته في الجملة في حق الناسي
ايجاب العبادة الخالية عن ذلك الجزء عليه فهو غير قابل لتوجه الخطاب اليه بالنسبة الى المغفول عنه ايجابا واسقاطا وان اريد به امضاء الخالي
عن ذلك الجزء من الناسي بدلا عن العبادة الواقعية فهو حسن لانه حكم في حقه بعد زوال غفلته لكن عدم الجزئية بهذا المعنى عند الشك مما لم يقل
باحد من المختلفين في مسئلة البراءة والاحتياط لان هذا المعنى حكم وضعي لا يجري فيه دليل البراءة بل الاصل فيه العدم بالاتفاق وهذا
معنى ما اخترناه من فساد العبادة الفاقدة للجزء نسيانا بمعنى عدم كونها مأمورا بها ولا مسقطا عنه ومما ذكرناه ظهر انه ليس هذه المسئلة
من مسئلة اقتضاء الامر للاجزاء في شيء لان تلك المسئلة مفروضة فيما اذا كان المأتي به مأمورا به بامر شرعي كالصلوة مع التيمم او بالطهارة
المظنونة وليس في المقام امر بما اتى به الناسي اصلا وقد يتوهم ان في المقام امرا عقليا لاستقلال العقل بان الواجب في حق الناسي هو
الاتي به فيتحقق له اتيان المأمور به بالامر العقلي وهو فاسد جدا لان العقل ينفي تكليفه بالمنسي ولا يثبت له تكليفا بما عداه من الاجزاء
وانما يأتي بها بداعي الامر بالعبادة الواقعية غفلة عن عدم كونه اياها كيف والتكليف عقليا كان او شرعيا يحتاج الى الالتفات وهذا الشخص غير
ملتفت الى انه ناس عن الجزء حتى يكلف بما عداه ونظير هذا التوهم توهم ان ما يأتي به الجاهل المركب باعتقاد انه المأمور به من باب اتيان المأمور به
بالامر العقلي وفساده يظهر مما ذكرنا بعينه واما ما ذكره من ان دليل الجزء قد يكون من قبيل التكليف وهو لاختصاصه بغير الغافل لا يقيد الامر بالكل الا
بقدر مورده وهو غير الغافل فاطلاق الامر بالكل المقتضي لعدم جزئية هذا الجزء له بالنسبة الى الغافل بحاله ففيه ان التكليف المذكور ان كان
تكليفا نفسيا فلا يدل على كون متعلقه جزء المأمور به حتى يقيد به الامر بالكل وان كان تكليفا غيريا فهو كاشف عن كون متعلقه جزءا لان الامر الغيري
انما يتعلق بالمقدمة وانتفاؤه بالنسبة الى الغافل لا يدل على نفي جزئيته في حقه لان الجزئية غير مسببة عنه بل هو مسبب عنها ومن ذلك يعلم الفرق بين
ما نحن فيه وبين ما ثبت اشتراطه من الحكم التكليفي كلبس الحرير فان الشرطية مسببة عن التكليف عكس ما نحن فيه فينتفي بانتفائه والحاصل ان الامر الغيري
لشيء لكونه جزءا وان انتفى في حق الغافل عنه من حيث انتفاء الامر بالكل في حقه الا ان الجزئية لا ينتفي بذلك فقد يتخيل ان اصالة العدم على الوجه المتقدم
وان اقتضت ما ذكر الا ان استصحاب الصحة حاكم عليها وفيه ما سيجيء في المسئلة الاتية من فساد التمسك به في هذه المقامات وكذا التمسك
بغيره مما سيذكر هناك فان قلت ان الاصل الاولي وان كان ما ذكرت الا ان هنا اصلا ثانويا يقتضي امضاء ما يفعله الناسي خاليا عن الجزء
والشرط المنسي عنه وهو قوله رفع عن امتي تسعة الخطأ والنسيان بناء على ان المقدر ليس خصوص المؤاخذة بل جميع الاثار الشرعية المترتبة على الشيء المنسي
لولا النسيان فانه لو ترك السورة لا للنسيان يترتب حكم الشارع عليه بالفساد ووجوب الاعادة وهذا مرفوع مع ترك السورة نسيانا وان شئت قلت ان
جزئية السورة مرتفعة حال النسيان قلت بعد تسليم ارادة رفع جميع الاثار ان جزئية السورة ليست من الاحكام المجعولة لها شرعا بل هي ككلية الكل
وانما المجعول الشرعي وجوب الكل والوجوب مرتفع حال النسيان بحكم الرواية ووجوب الاعادة بعد التذكر مترتب على الامر الاول لا على
ترك السورة ودعوى ان ترك السورة سبب لترك الكل الذي هو سبب وجود الامر الاول لان عدم الرافع من اسباب البقاء وهو من المجعولات
القابلة للارتفاع في الزمان الثاني فمعنى رفع النسيان رفع ما يترتب عليه وهو ترك الجزء ومعنى رفعه رفع ما يترتب عليه وهو ترك الكل ومعنى
رفعه رفع ما يترتب عليه وهو وجود الامر في الزمان الثاني مدفوعة بما تقدم في بيان معنى الرواية في الشبهة التحريمية في الشك في اصل التكليف
من ان المرفوع في الرواية الاثار الشرعية الثابتة لولا النسيان لا الاثار الغير الشرعية ولا ما يترتب على هذه الاثار من الاثار الشرعية
فالاثار المرفوعة في هذه الرواية نظير الاثار الثابتة للمستصحب بحكم اخبار الاستصحاب في انها خصوص الشرعية المجعولة للشارع دون
الاثار العقلية والعادية ودون ما يترتب عليها من الاثار الشرعية نعم لو صرح الشارع بان حكم نسيان الجزء الفلاني مرفوع او ان نسيانه كعدم
نسيانه او انه لا حكم لنسيان السورة مثلا وجب حمله تصحيحا للكلام على رفع الاعادة وان لم يكن اثرا شرعيا فافهم وزعم بعض المعاصرين الفرق
بينهما حيث حكم في مسئلة البراءة والاشتغال في الشك في الجزئية بان اصالة عدم الجزئية لا يثبت بها ما يترتب عليه من كون المأمور به هو الاقل لانه
لازم غير شرعي اما رفع الجزئية الثابتة بالنبوي فيثبت به كون المأمور به هو الاقل وذكر في وجه الفرق ما لا يصلح له من اراد راجعه فيما ذكره في اصالة
العدم وكيف كان فالقاعدة الثانوية في النسيان غير ثابتة نعم يمكن دعوى القاعدة الثانوية في خصوص الصلوة من جهة قوله عم لا تعاد الصلوة الا من خمسة
الطهور والوقت والقبلة والركوع والسجود وقوله عم في مرسلة سفيان يسجد سجدتي السهو في كل زيادة ونقيصة وقوله عم في من نسي الفاتحة اليس قد
اتممت الركوع والسجود وغيره ثم ان الكلام في الشرط كالكلام في الجزء في الاصل الاولي والثانوي المزيف والمقبول وهو غاية المسئول المسئلة الثانية
في زيادة الجزء عمدا وانما يتحقق في الجزء الذي لم يعتبر فيه اشتراط عدم الزيادة فلو اخذ بشرطه فالزيادة عليه موجب لاختلاله من حيث النقيصة لان
فاقد الشرط كالمتروك كما انه لو اخذ في الشرع لا بشرط الوحدة والتعدد فلا اشكال في عدم الفساد ويشترط في صدق الزيادة قصد كونه من الاجزاء

اما زيادة

اما زيادة صورة الجزء لا بقصدها كما لو سجد للعزيمة في الصلوة لم يعد زيادة في الجزء نعم ورد في بعض الاخبار انها زيادة في المكتوبة
وسيأتي الكلام في معنى الزيادة في الصلوة ثم الزيادة العمدية تتصور على وجوه احدها ان يزيد جزءا من اجزاء الصلوة بقصد كون الزائد جزءا مستقلا
كما لو اعتقد شرعا او تشريعا ان الواجب في كل ركعة ركوعان كالسجود الثاني ان يقصد كون مجموع الزائد والمزيد عليه جزءا واحدا كما لو اعتقد
ان الواجب في الركوع الجنس الصادق على الواحد والمتعدد الثالث ان يأتي بالزائد بدلا عن المزيد بعد رفع اليد عنه اما اقتراحا كما لو قرأ سورة ثم
بدا له في الاثناء او بعد الفراغ وقرأ سورة اخرى لغرض ديني كالفضيلة او دنيوي كالاستعجال واما لايقاع الاول على وجه فاسد بفقد
بعض الشروط كان يأتي ببعض الاجزاء رياء او مع عدم الطمأنينة المعتبرة فيها ثم يبدو له في اعادته على وجه صحيح اما الزيادة على الوجه الاول
فلا اشكال في فساد العبادة بها اذا نوى ذلك قبل الدخول في الصلوة او في الاثناء لان ما اتى به وقصد الامتثال به وهو المجموع المشتمل على الزيادة
غير مأمور به وما امر به وهو ما عدا تلك الزيادة لم يقصد الامتثال به واما الاخيران فمقتضى الاصل عدم بطلان العبادة فيهما لان مرجع الشك
الى الشك في شرطية عدمها وقد تقدم ان مقتضى الاصل فيه البراءة وقد يستدل على البطلان بان الزيادة تغيير لهيئة العبادة الموظفة فيكون
مبطلا وقد احتج به في المعتبر على بطلان الصلوة وفيه نظر لانه ان اريد تغيير الهيئة المعتبرة في الصلوة فالصغرى ممنوعة لان اعتبار الهيئة الحاصلة
من عدم الزيادة اول الدعوى فاذا شك فيه فالاصل البراءة عنه وان اريد انه تغيير للهيئة المتعارفة المعهودة للصلوة فالكبرى ممنوعة لمنع كون
تغيير الهيئة المتعارفة مبطلا ونظير الاستدلال بهذا للبطلان في الضعف الاستدلال للصحة باستصحابها بناء على ان العبادة قبل هذه الزيادة
كانت صحيحة والاصل بقاؤها وعدم عروض البطلان لها وفيه ان المستصحب ان كان صحة مجموع الصلوة فلم يتحقق بعد وان كان صحة الاجزاء
السابقة منها فهي غير مجدية لان صحة تلك الاجزاء اما عبارة عن مطابقتها للامر المتعلق بها واما ترتب الاثر عليها والمراد بالاثر المترتب
عليها حصول المركب بها منضمة مع باقي الاجزاء والشرائط اذ ليس اثر الجزء المنوط به صحته الا حصول الكل به منضما الى تمام غيره مما يعتبر في
الكل ولا يخفى ان الصحة بكلا المعنيين ثابتة للاجزاء السابقة لانها بعد وقوعها مطابقة للامر بها لا تنقلب عما وقعت عليه وهي بعد على وجه
لو انضم اليها تمام ما يعتبر في الكل حصل الكل فعدم حصول الكل لعدم انضمام تمام ما يعتبر في الكل الى تلك الاجزاء لا يخل بصحتها الا ترى ان صحة
الخل من حيث كونه جزءا للسكنجبين لا يراد بها الا كونه على صفة لو انضم اليه تمام ما يعتبر في تحقق السكنجبين لحصل الكل فلو لم ينضم اليه تمام
ما يعتبر لم يحصل الكل لم يقدح ذلك في اتصاف الخل بالصحة في مرتبة جزئيته فاذا كان عدم حصول الكل يقينا لعدم تمام ما يعتبر في الكل غير
قادح في صحة الجزء فكيف اذا شك في حصول الكل من جهة الشك في انضمام تمام ما يعتبر كما فيما نحن فيه فان الشك في صحة الصلوة بعد تحقق الزيادة
المذكورة من جهة الشك في انضمام تمام ما يعتبر الى الاجزاء لعدم كون عدم الزيادة شرطا وعدم انضمامه لكون عدم الزيادة احد الشرائط المعتبرة
ولم يتحقق فلا يتحقق الكل ومن المعلوم ان هذا الشك لا ينافي القطع بصحة الاجزاء السابقة فاستصحاب صحة تلك الاجزاء غير محتاج اليه لانا نقطع
ببقاء صحتها لكنه لا يجدي في صحة الصلوة بمعنى استجماعها لما عداها من الاجزاء والشرائط الباقية فان قلت فعلى ما ذكرت فلا يعرض البطلان
للاجزاء السابقة ابدا بل هي باقية على الصحة بالمعنى المذكور الى ابد الدهر وان وقع بعدها ما وقع من الموانع مع ان من الشائع في النصوص والفتاوى
اطلاق المبطل والناقض على مثل الحدث وغيره من قواطع الصلوة قلت نعم ولا ضير في التزام ذلك ومعنى بطلانها عدم الاعتداد بها في
حصول الكل لعدم التمكن من ضم تمام الباقي اليها فيجب استئناف الصلوة امتثالا للامر نعم ان حكم الشارع على بعض الاشياء بكونه قاطعا للصلوة او ناقضا
يكشف عن ان لاجزاء الصلوة في نظر الشارع هيئة اتصالية ترتفع ببعض الاشياء دون بعض فان الحدث يقطع ذلك الاتصال والتثاؤب لا يقطعه والقطع
يوجب الانفصال القائم بالمنفصلين وهما في المقام الاجزاء السابقة والاجزاء التي تلحقها بعد تخلل ذلك القاطع فكل من السابق واللاحق
يسقط عن قابلية ضمه الى الاخر وضم الاخر اليه ومن المعلوم ان الاجزاء السابقة كانت قابلة لضم الباقي اليها وصيرورتها اجزاء فعلية للمركب والاصل
بقاء تلك القابلية وتلك الهيئة الاتصالية بينها وبين ما يلحقها فيصح استصحاب الصحة في كل ما شك في قاطعية الموجود ولكن هذا مختص بما اذا شك
في القاطعية وليس مطلق الشك في مانعية الشيء كالزيادة فيما نحن فيه شكا في القاطعية وحاصل الفرق بينهما ان عدم الشيء في جميع انات
الصلوة قد يكون بنفسه من جملة الشروط فاذا وجد آنا ما فقد انتفى الشرط على وجه لا يمكن تداركه فلا يتحقق المركب من هذه الجهة وهذا لا يجدي
فيه القطع بصحة الاجزاء السابقة فضلا عن استصحابها وقد يكون اعتباره من حيث كون وجوده قاطعا ورافعا للهيئة الاتصالية والارتباطية
في نظر الشارع بين الاجزاء فاذا شك في رافعية شيء لها حكم ببقاء تلك الهيئة واستمرارها وعدم انفصال الاجزاء السابقة عما يلحقها من سائر الاجزاء
وربما يرد استصحاب الصحة بانه ان اريد صحة الاجزاء المأتي بها بعد طرو المانع الاحتمالي فغير مجد لان البراءة انما تتحقق بفعل الكل دون البعض
وان اريد اثبات عدم مانعية الطارئ او صحة بقية الاجزاء فساقط لعدم التعويل على الاصول المثبتة انتهى وفيه نظر يظهر مما ذكرنا وحاصله ان الشك
ان كان في مانعية شيء وشرطية عدمه فصحة الاجزاء السابقة لا يستلزم عدمها ظاهرا ولا واقعا حتى يكون الاستصحاب بالنسبة اليها من الاصول
المثبتة وان كان في قاطعية الشيء ورفعه للاتصال والاستمرار الموجود للعبادة في نظر الشارع فاستصحاب بقاء الاتصال كاف اذ لا يقصد في
المقام سوى بقاء تلك الهيئة الاتصالية والشك انما هو فيه لا في ثبوت شرط او مانع اخر حتى يقصد باستصحاب دفعه ولا في صحة بقية الاجزاء من

جهة زوال الهيئة الاتصالية بينها وبين الاجزاء السابقة والمفروض احراز عدم زوالها بالاستصحاب بما ذكرنا يظهر سر ما اشرنا اليه في المسئلة
السابقة من عدم الجدوى في استصحاب الصحة لاثبات صحة العبادة المنسي فيها بعض الاجزاء عند الشك في جزئية المنسي حتى حال النسيان
هذا ولكن يمكن الخدشة فيما اخترناه من الاستصحاب بان المراد بالاتصال والهيئة الاتصالية ان كان ما بين الاجزاء السابقة بعضها مع
بعض فهو باق لا ينفع وان كان ما بينها وبين ما لحقها من الاجزاء الآتية فالشك في وجودها لا بقائها واما اصالة بقاء الاجزاء السابقة
على قابلية الحاق الباقي بها فلا يبعد كونها من الاصول المثبتة اللهم الا ان يقال ان استصحاب الهيئة الاتصالية من الاستصحابات العرفية الغير المبنية
على التدقيق نظير استصحاب الكرية في الماء المسبوق بالكرية ويقال في بقاء الاجزاء السابقة على قابلية الاتصال انه لما كان المقصود الاصلي من القطع
وعدمه هو لزوم استيناف الاجزاء السابقة وعدمه وكان الحكم بقابليتها لالحاق الباقي بها في قوة الحكم بعدم وجوب استينافها خرج
من الاصول المثبتة التي ذكر في محله عدم الاعتداد بها في الاثبات فافهم وقد يتمسك لاثبات صحة العبادة عند الشك في طرو المانع
بقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم فان حرمة الابطال ايجاب للمضي فيها وهو مستلزم لصحتها ولو بالاجماع المركب او عدم القول بالتفكيك بينهما
في غير الصوم والحج وقد استدل بهذه الآية غير واحد تبعا للشيخ قده وهو لا يخ عن نظر يتوقف على بيان ما يحتمله الآية الشريفة من المعاني فنقول
ان حقيقة الابطال بمقتضى وضع باب الافعال احداث البطلان في العمل الصحيح وجعله باطلا نظير قولك اقمت زيدا او اجلسته او اغنيته والآية
بهذا المعنى يرجع الى النهي عن جعل العمل لغوا لا يترتب عليه اثر كالمعدوم بعد ان لم يكن كذلك فالابطال هنا نظير الابطال في قوله تعالى لا تبطلوا
صدقاتكم بالمن والاذى بناء على ان النهي عن تعقيبها بهما بشهادة قوله تعالى ثم لا يتبعون ما انفقوا منا ولا اذى الثاني ان يراد به ايجاد
العمل على وجه باطل من قبيل قولك ضيق فم الركية يعني احدثه ضيقا لا احدث فيه الضيق بعد السعة والآية بهذا المعنى نهي عن اتيان الاعمال مقارنة
للوجوه المانعة عن صحتها او فاقدة للامور المقتضية للصحة والنهي على هذين الوجهين ظاهره الارشاد اذ لا يترتب على احداث البطلان في العمل او
ايجاده باطلا عدا فوت مصلحة العمل الصحيح الثالث ان يراد من ابطال العمل قطعه ورفع اليد عنه كقطع الصلوة والصوم والحج وقد اشتهر التمسك
بها على حرمة قطع العمل ويمكن ارجاع هذا الى المعنى الاول بان يراد من الاعمال ما يعم الجزء المتقدم من العمل لانه ايضا عمل لغة وقد وجد على وجه
قابل لترتب الاثر وصيرورته جزءا فعليا للمركب فلا يجوز جعله باطلا ساقطا عن قابلية كونه جزءا فعليا فجعل هذا المعنى مغايرا للاول مبني على كون
المراد من العمل مجموع المركب الذي وقع الابطال في اثنائه وكيف كان فالمعنى الاول اظهر لكونه المعنى الحقيقي ولموافقته لمعنى الابطال في الآية الاخرى المتقدمة
ومناسبته لما قبله من قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول ولا تبطلوا اعمالكم فان تعقيب اطاعة الله واطاعة الرسول
بالنهي عن الابطال يناسب الاحباط لا اتيان العمل على الوجه الباطل لانها مخالفة لله وللرسول هذا كله مع ظهور الآية في حرمة ابطال الجميع فيناسب
الاحباط بمثل الكفر لا ابطال شيء من الاعمال الذي هو المطلوب ويشهد لما ذكرنا مضافا الى ما ذكرنا ما ورد من تفسير الآية بالمعنى الاول فعن الامالي
وثواب الاعمال عن الباقر ع قال قال رسول الله ص من قال سبحان الله غرس الله له بها شجرة في الجنة ومن قال لا اله الا الله غرس الله له بها شجرة في الجنة فقال
رجل من قريش ان شجرنا في الجنة لكثير قال نعم ولكن اياكم ان ترسلوا اليها نارا فتحرقوها ان الله عز وجل يقول يا ايها الذين امنوا اطيعوا الله
واطيعوا الرسول ولا تبطلوا اعمالكم هذا ان قلنا بالاحباط مطلقا او بالنسبة الى بعض المعاصي ان لم نقل به وطرحنا الخبر لعدم اعتباره سندا وقلنا
كان المراد في الآية الابطال بالكفر لان الاحباط به اتفاقي وببالي اني وجدت او سمعت ورود الرواية في تفسير قوله ولا تبطلوا اعمالكم بالشرك
هذا كله مع ان ارادة المعنى الثالث الذي يمكن الاستدلال به موجب لتخصيص الاكثر فان ما يحرم قطعه من الاعمال بالنسبة الى ما لا يحرم في غاية
القلة فاذا ثبت ترجيح المعنى الاول فان كان المراد بالاعمال ما يعم بعض العمل المتقدم كان دليلا ايضا على حرمة القطع في الاثناء الا انه لا ينفع فيما نحن
فيه لان المدعى فيما نحن فيه هو انقطاع العمل بسبب الزيادة الواقعة فيه كانقطاعه بالحدث الواقع فيه لا باختيار فرفع اليد عنه بعد ذلك لا يعلم
كونه قطعا له وابطالا الا بمعنى قطع المنقطع وابطال الباطل ومما ذكرنا يظهر ضعف الاستدلال على الصحة فيما نحن فيه باستصحاب حرمة القطع
لمنع كون رفع اليد بعد وقوع الزيادة قطعا لاحتمال حصول الانقطاع فلم يثبت في الان اللاحق موضوع القطع حتى يحكم عليه بالحرمة واضعف منه
استصحاب وجوب اتمام العمل للشك في الزمان اللاحق في القدرة على اتمامه وفي ان مجرد الحاق باقي الاجزاء اتمام له ولعل عدم الزيادة من
الشروط والاتيان بما عداه من الاجزاء والشرائط تحصيل لبعض الباقي لا اتمامه حتى يصدق اتمام العمل الا ترى انه اذا شك بعد الفراغ عن
الحمد في وجوب السورة وعدمه لم يحكم على الحاق ما عدا السورة من الاجزاء السابقة انه اتمام للعمل ومنه يظهر ما مر من حرمة الابطال ووجوب الاتمام
الثابتين بالاصل بانهما لا تدلان على صحة العمل فيجمع بينهما وبين اصالة الاشتغال بوجوب اتمام العمل ثم اعادته للشك في ان التكليف هو
اتمام هذا العمل او عمل آخر مستانف فيه نظر فان البراءة اليقينية تحصل بالاعادة من دون الاتمام واحتمال وجوبه وحرمة القطع مدفوع
بالاصل لان الشبهة في اصل الوجوب او التحريم بل الاحتياط في الاتمام من جهة احتمال الوجوب وحرمة القطع لانه موجب لالغاء الاحتياط
من جهة الجزء مع مراعاة نية الوجه التفصيلي في العبادة فانه لو قطع العمل المشكوك فيه واستانفه نوى الوجوب على وجه الجزم فان اتمه ثم اعاده فات منه
نية الوجوب فيما هو الواجب عليه ولا شك ان هذا الاحتياط على تقدير عدم وجوبه اولى من الاحتياط المتقدم لانه كان الشك فيه في اصل التكليف

وهذه

وهذا شك في المكلف به فالحاصل ان التكليف اذا كان مرددا بين الاتمام والاستيناف فالاولى له الحكم بالقطع ثم الامر بالاعادة بنية الوجوب
ثم ان ما ذكرناه من حكم الزيادة وان مقتضى اصل البراءة عدم مانعيتها انما هو بالنظر الى الاصل الاولي والا فقد يقتضي الدليل في خصوص
بعض المركبات البطلان كما في الصلوة حيث دلت الاخبار المستفيضة على بطلان الفريضة بالزيادة فيها مثل قوله ع من زاد في صلوته
فعليه الاعادة وقوله ع واذا استيقن انه زاد في المكتوبة فليستقبل صلوته وقوله ع فيما حكى عن تفسير العياشي فيمن اتم في السفر انه يعيد
قال لانه زاد في فرض الله عز وجل ودل بعموم التعليل على وجوب الاعادة بكل زيادة في فرض الله عز وجل وما ورد في النهي عن قراءة العزيمة
في الصلوة من التعليل بقوله ع لان السجود زيادة في المكتوبة وما ورد في الطواف انه مثل الصلوة المفروضة في ان الزيادة فيه مبطلة ولبيان
معنى الزيادة وان سجود العزيمة كيف يكون زيادة في المكتوبة مقام اخر وان كان ذكره هنا لا يخ عن مناسبة الا ان الاشتغال باهم
ذكره بمقتضى وضع رسالة اهم من ذكرها فيناسب المسئلة الثالثة وذكر الزيادة سهوا التي تقدح عمدا والا فما لا يقدح عمدا فسهوها
اولى بعدم القدح والكلام هنا كما في النقص نسيانا لان مرجعه الى الاخلال بالشرط نسيانا وقد عرفت ان حكمه البطلان ووجوب
الاعادة فثبت من جميع المسائل الثلث ان الاصل في الجزء ان يكون نقصه مخلا ومفسدا دون زيادته نعم لو دل دليل على قدح زيادته عمدا
كان مقتضى القاعدة البطلان بها سهوا الا ان يدل دليل على خلافه مثل قوله ع لا تعاد الصلوة الا من خمسة بناء على شموله لمطلق الخلل
الشامل للزيادة وقوله ع في المرسلة تسجد سجدتي السهو لكل زيادة ونقيصة تدخل عليك فتلخص من جميع ما ذكرنا ان الاصل الاولي فيما ثبت
جزئيته الركنية ان فسر الركن بما يبطل الصلوة بنقصه وان عطف على النقص الزيادة عمدا وسهوا فالاصل يقتضي التفصيل بين النقص والزيادة
لكن التفصيل بينهما غير موجود في الصلوة اذ كلما يبطل الصلوة بالاخلال به سهوا يبطل بزيادته عمدا وسهوا فاصالة البراءة الحاكمة بعدم البطلان بالزيادة
معارضة بضميمة عدم القول بالفصل باصالة الاشتغال الحاكمة ببطلان العبادة بالنقص سهوا فان جوزنا الفصل في الحكم الظاهري الذي يقتضيه
الاصول العملية فيما لا فصل فيه من حيث الحكم الواقعي فيعمل بكل واحد من الاصلين والا فاللازم ترجيح قاعدة الاشتغال على البراءة كما لا يخفى هذا
كله مع قطع النظر عن القواعد الحاكمة على الاصول واما بملاحظتها فمقتضى لا تعاد الصلوة الا من خمسة والمرسلة المذكورة عدم قدح النقص
سهوا او الزيادة سهوا ومقتضى عموم اخبار الزيادة عمدا وسهوا وبينهما تعارض العموم من وجه في الزيادة السهوية بناء على اختصاص لا تعاد
بالسهو ولعل الحكومة لقوله لا تعاد على اخبار الزيادة لانها كادلة ساير ما يخل فعله او تركه بالصلوة كالحدث والتكلم وترك الفاتحة وقوله لا تعاد
يفيد ان الاخلال بما دل الدليل على عدم جواز الاخلال به اذا وقع سهوا لا يوجب الاعادة وان كان من حقه ان يوجبها والحاصل ان هذه
الصحيحة مسوقة لبيان عدم قدح الاخلال سهوا بما ثبت قدح الاخلال به في الجملة ثم لو دل دليل على قدح الاخلال بشيء سهوا كان اخص من الصحيحة
ان اختص بالنسيان او عمم بالزيادة والنقيصة والظاهر ان بعض ادلة الزيادة مختصة بالسهو مثل قوله اذا استيقن انه زاد في المكتوبة فليستقبل
الصلوة الامر الثاني اذا ثبت جزئية شيء او شرطيته في الجملة فهل يقتضي الاصل جزئيته وشرطيته المطلقتين حتى اذا تعذر سقط التكليف بالكل
او المشروط او اختصاص اعتبارهما بحال التمكن فلو تعذر لم يسقط التكليف وجهان بل قولان للاول اصالة البراءة من الفاقد وعدم ما
يصلح لاثبات التكليف به كما سنبين ولا يعارضها استصحاب وجوب الباقي لان وجوبه كان مقدمة لوجوب الكل فينتفي بانتفائه وثبوت
الوجوب النفسي له مفروض الانتفاء نعم اذا ورد الامر بالصلوة مثلا وقلنا بكونها اسما للاعم كان ما دل على اعتبار الاجزاء الغير المقومة
فيه من قبيل التقييد فاذا لم يكن للمقيد اطلاق بان قام الاجماع على جزئيته في الجملة او على وجوب المركب من هذا الجزء في حق القادر عليه كان القدر
المتيقن منه ثبوت مضمونه بالنسبة الى القادر اما العاجز فيبقى اطلاق الصلوة بالنسبة اليه سليما عن المقيد ومثل ذلك الكلام في الشروط
نعم لو ثبت الجزء والشرط بنفس الامر بالكل والمشروط كما لو قلنا بكون الالفاظ اسامي للصحيح لزم من انتفائهما انتفاء الامر ولا امر اخر بالعاري عن
المفقود وكذلك لو ثبت اجزاء المركب من اوامر متعددة فان كلا منها امر غيري اذا ارتفع بسبب العجز ارتفع الامر بذي المقدمة فيحتاج الحكم
بعد سقوط الباقي في الفرض الاول كما ذكرنا دليلا وفيه استعمال لفظ المطلق المعين اعتباره دخل ذلك الجزء بالنسبة الى العاجز والمختص
للاجزاء بالنسبة الى القادر لان المطلق كما بين في موضعه موضوع للماهية المهملة الصادقة على المجرد عن القيد والمقيد كيف ولو كان كذلك
كثير من المطلقات مستعملا كذلك فان الخطاب الوارد بالصلوة قد خوطب به جميع المكلفين الموجودين او مع كونهم مختلفين في التمكن من الماء
وعدمه وفي الحضر والسفر والصحة والمرض وغير ذلك وكذا غير الصلوة من الواجبات وللقول الثاني استصحاب وجوب الباقي اذا كان المكلف مسبوقا
بالقدرة بناء على ان المستصحب مطلق الوجوب بمعنى لزوم الفعل من غير التفات الى كونه لنفسه او لغيره او الوجوب النفسي المتعلق بالموضوع الاعم من
الجامع لجميع الاجزاء والفاقد لبعضها بدعوى صدق الموضوع عرفا على هذا المعنى الاعم الموجود في اللاحق ومسامحة فان اهل العرف يطلقون على
من عجز عن السورة بعد قدرته عليها ان الصلوة كانت واجبة عليه حال القدرة على السورة لا يعلم بقاء وجوبها بعد العجز عنها ولو لم يكف هذا المقدار
في الاستصحاب لاختل جريانه في كثير من الاستصحابات مثل استصحاب كثرة الماء وقلته فان الماء المعين الذي اخذ بعضه او زيد عليه يقال انه كان كثيرا
او قليلا والاصل بقاؤه على ما كان مع ان هذا الموجود لم يكن متيقن الكثرة او القلة والا لم يحتمل الشك فيه فليس الموضوع فيه الا هذا الماء مسامحة

بجريان الخصوص والزائد في المشار اليه الذي في العرف هذا الماء كان كذلك وشك في صيرورته كذلك من غير جهة الخلط بادونه ونقيصه وبدل
على المطلب بجملة النبوي العلوي المرويات في غوالي اللئالي عن النبي صلى الله عليه وآله اذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم وعن علي عليه السلام الميسور لا
يسقط بالمعسور وما لا يدرك كله لا يترك كله وضعف اسنادها مجبور باشتهار التمسك بها بين الاصحاب في ابواب العبادات كما لا يخفى على
المتتبع نعم قد يناقش في دلالتها اما الاولى فلاحتمال كون من بمعنى الباء او بيانيا وما مصدرية زمانية وفيه ان كون من بمعنى الباء وبيانية في
خصوص المقام مخالف للظاهر بعيد كما لا يخفى على العارف باساليب الكلام والعجب معارضة هذا الظاهر بلزوم تقييد الشيء بما كان له اجزاء حتى
يصح الامر باتيان ما استطيع منه ثم تقييده بصورة تعذر اتيان جميعه ثم ارتكاب التخصيص فيه باخراج ما لا يجري فيه هذه القاعدة اتفاقا كما في
كثير من المواضع اذ لا يخفى ان التقييدين الاولين يستفادان من قوله فأتوا منه الخ وظهوره حاكم عليهما نعم اخراج كثير من الموارد لازم ولا بأس به في مقابل
ذلك المجاز البعيد والحاصل ان المناقشة في ظهور الرواية من اعوجاج الطريقة في فهم الخطابات العرفية واما الثانية فلما قيل من ان معناه ان الحكم الثابت
للميسور لا يسقط بسبب سقوط المعسور ولا كلام في ذلك لان سقوط حكم شيء لا يوجب بنفسه سقوط الحكم الثابت للآخر فتحمل الرواية على دفع توهم
السقوط في الاحكام المستقلة التي يجمعها دليل واحد كما في اكرم العلماء وفيه اولا ان عدم السقوط محمول على نفس الميسور لا على حكمه فالمراد به عدم سقوط
الفعل الميسور بسبب سقوط المعسور يعني ان الفعل الميسور اذا لم يسقط عند عدم تعسر شيء فلا يسقط بسبب تعسره وبعبارة اخرى ما وجب عند التمكن من شيء آخر
فلا يسقط عند تعذره وهذا الكلام انما يقال في مقام يكون ارتباط وجوب الشيء بالتمكن من ذلك الشيء الآخر محققا ثابتا من دليله كما في الامر
بالكل او متوهما كما في الامر بالعمومات الافرادية وثانيا ان ما ذكر من عدم سقوط الحكم الثابت للميسور بسبب سقوط الحكم الثابت للمعسور كاف في اثبات
المطلب بناء على ما ذكرنا في توجيه الاستصحاب من ان اهل العرف يتسامحون فيعبرون عن وجوب باقي الاجزاء بعد تعذر غيرها من الاجزاء ببقاء وجوبها
وعن عدم وجوبها بارتفاع وجوبها وسقوطه لعدم مداقتهم في كون الوجوب الثابت سابقا غيريا وهذا الوجوب الذي يتكلم في ثبوته وعدمه
نفسيا لا يصدق على ثبوته البقاء ولا على عدمه السقوط والارتفاع فكما يصدق هذه الرواية لو شك بعد ورود الامر باكرام العلماء بالاستغراق في
ثبوت حكم اكرام البعض الممكن الاكرام وسقوطه بسقوط حكم اكرام من يتعذر اكرامه كذلك يصدق لو شك بعد الامر بالمركب في وجوب باقي الاجزاء بعد
تعذر بعضه كما لا يخفى ومن ذلك يظهر في دفع توهم جريان الايراد المذكور على تقدير تعلق السقوط بنفس الميسور لا بحكمه بان يقال ان سقوط المقدمة
لما كان لاجل سقوط ذيها فالحكم بعدم الملازمة في الخبر لا بد ان يحمل على الافعال المستقلة في الوجوب لدفع توهم السقوط الناشي عن ايجابها
بخطاب واحد واما الثالثة فقد قيل ان جملة لا يترك خبرية لا تفيد الا الرجحان مع انه لو اريد منها الحرمة لزم مخالفة الظاهر فيها اما بحمل الجملة على
مطلق المرجوحية او اخراج المندوبات ولا رجحان للتخصيص مع انه قد يمنع كون الجملة انشاء لامكان كونها اخبارا عن طريقة الناس وانهم لا يتركون
الشيء بمجرد عدم ادراك بعضه مع احتمال كون لفظ الكل للعموم الافرادي لعدم ثبوت كونه حقيقة في الكل المجموعي ولا مشتركا معنويا بينه
وبين الافرادي فلعله مشترك لفظي او حقيقة خاصة في الافرادي فيدل على ان الحكم الثابت لموضوع عام بالعموم الافرادي اذا لم يمكن
الاتيان به على وجه العموم لا يترك موافقته فيما امكن من الافراد ويرد على الاول ظهور الجملة في الانشاء الالزامي كما ثبت في محله مع انه اذا
ثبت الرجحان في الواجبات ثبت الوجوب لعدم القول بالفصل في المسألة الفرعية وما ادعي من ارجحية تخصيص الموصول على التجوز في الجملة
ممنوع اولا لان المراد بالموصول في نفسه ليس هو العموم قطعا للقطع بعدم ارادة الافعال المباحة بل المحرمة فكما يتعين حمله على الافعال الراجحة بقرينة قوله لا يترك
كذلك يتعين حمله على الواجبات بنفس هذه القرينة الظاهرة في الوجوب واما احتمال كونه اخبارا عن طريقة الناس فقد عرفت انه يلزم الكذب او اخراج
اكثر وقائعهم واما احتمال كون لفظ الكل للعموم الافرادي فلا وجه له لان المراد بالموصول هو فعل المكلف وكله عبارة عن مجموعه نعم لو قام قرينة
على ارادة المتعدد من الموصول بان اريد ان الافعال التي لا يدرك كلها كاكرام زيد واكرام عمرو واكرام بكر لا يترك كلها كان لما احتمله وجه لكن لفظ
الكل حينئذ ايضا مجموعي لا افرادي اذ لو حمل على الافرادي كان المراد ما لا يدرك شيء منها لا يترك شيء منها ولا معنى له فما ارتكبه من احتمال العموم الافرادي
مما لا ينبغي له … وقد تبين مما ذكرنا ان مقتضى الانصاف تمامية الاستدلال بهذه الروايات ولذا شاع بين العلماء بل بين جميع الناس
الاستدلال بها في المطالب حتى انه يعرفها العوام بل النساء والاطفال ثم ان الرواية الاولى والثالثة وان كانتا ظاهرتين في الواجبات الا انه يعلم
جريانهما في المستحبات بتنقيح المناط العرفي مع كفاية الرواية الثانية في ذلك واما الكلام في الشروط فنقول ان الاصل فيها ما مر في الاجزاء من كون
دليل الشرط اذا لم يكن فيه اطلاق عام لصورة التعذر وكان لدليل المشروط اطلاق فاللازم الاقتصار في التقييد على صورة التمكن من الشرط واما
القاعدة المستفادة من الروايات المتقدمة فالظاهر عدم جريانها اما الاولى والثالثة فاختصاصهما بالمركب الخارجي واضح واما الثانية فلاختصاصها
كما عرفت سابقا بالميسور الذي كان لمقتضى الثبوت حتى ينفي كون المعسور سببا لسقوطه ومن المعلوم ان العمل الفاقد للشرط كالرقبة الكافرة مثلا
لم يكن المقتضي للثبوت فيه موجودا حتى لا يسقط بتعذر الشرط وهو الايمان هذا ولكن الانصاف جريانها في بعض الشروط التي يحكم العرف ولو مسامحة
باتحاد المشروط الفاقد لها مع الواجد لها الا ترى ان الصلاة المشروطة بالقبلة او الستر او الطهارة اذا لم يكن فيها هذه الشروط كانت عند العرف
هي التي فيها هذه الشروط فاذا تعذر احد هذه صدق الميسور على الفاقد لها ولولا هذه المسامحة لم يجر الاستصحاب بالتقريب المتقدم نعم لو كان

بين واجد الشرط وفاقده عند تعذره كالي العرف نظير الرقبة الكافرة بالنسبة الى المؤمنة او الحيوان الناهق بالنسبة الى الناطق وكذا ماء
الرمان بالنسبة الى ماء الرمان لم يجر القاعدة المذكورة ومما ذكرنا يظهر ما في كلام صاحب الرياض حيث بنى وجوب تغسيل الميت بالماء القراح
بدل ماء السدر على ان الميسور في الرواية الامر بالغسل بماء السدر على جهة التقييد وانما الموجود ويمكن في الماء شيء من السدر ويصح
ما بناه الا فرق بين الغسلتين فانه ان جعلنا ماء السدر من قبيل القيد والمقيد كان … ولم يمكن فيه شيء من السدر كل وان كان من باب
الشيء الى بعض اجزائه كان الحكم فيهما واحدا ودعوى انه من المقيد لكن لما كان الامر الوارد بالمقيد مستقلا فيختص بحال التمكن ويسقط
حال الضرورة ويبقى المطلقات غير مقيدة بالنسبة الى القاعدة مدفوعة بان الامر في هذا المقيد للارشاد وبيان الاشتراط فلا يسقط بتعذر
وليس مسوقا لبيان التكليف اذ التكليف لم يتعلق هنا الا بتكليف المقيد لانه جعل السدر في الماء مقدمة للغسل بماء السدر فيفرض عدم
الخارج له لا جزء خارجي حتى يسقط عند التعذر ويبقى بحال التمكن ناش من تقييد وجوب ذي القيد لا … او تقييد الامر كما
لا يخفى على المتأمل ويمكن ان يستدل على عدم سقوط المشروط بتعذر شرطه برواية عبد الاعلى مولى آل سام قال قلت لابي عبد الله عليه السلام عثرت
فانقطع ظفري فجعلت على اصبعي مرارة فكيف اصنع بالوضوء فقال يعرف هذا واشباهه من كتاب الله عز وجل ما جعل عليكم في الدين من حرج
امسح عليه فان معرفة حكم المسألة اعني المسح على المرارة من آية نفي الحرج متوقفة على كون تعسر الشرط غير موجب لسقوط المشروط بان يكون المنفي بسبب الحرج
مباشرة اليد الماسحة للرجل الممسوحة ولا ينتفي بانتفائها اصل المسح المستفاد وجوبه من آية الوضوء اذ لو كان سقوط المعسور وهي المباشرة موجبا
لسقوط اصل المسح لم يكن معرفة وجوب المسح على المرارة من مجرد نفي الحرج بل دل على سقوط المسح في هذا الوضوء راسا فيحتاج وجوب المسح على المرارة
الى دليل خارجي … الاول لو دار الامر بين ترك الجزء وترك الشرط كما فيما اذا لم يمكن من الاتيان بزيارة عاشوراء بجميع اجزائها في مجلس واحد على
القول باشتراط اتحاد المجلس فيه فالظاهر تقديم ترك الشرط فيأتي بالاجزاء تامة في غير المجلس لان فوات الشرط … جميع الاجزاء او بعضها …
فوات الوصف ويحتمل التخيير الثاني لو جعل الشارع للكل بدلا اضطراريا كالتيمم ففي تقديمه على الناقص وجهان من ان مقتضى البدلية كونه بدلا عن
التام فيقدم على الناقص كالمبدل ومن ان الناقص حال الاضطرار تام لانتفاء جزئية المفقود فيقدم على البدل كالتام ويدل عليه رواية
عبد الاعلى المتقدمة الامر الثالث لو دار الامر بين الشرطية والجزئية فليس في المقام اصل كلي يتعين به احدهما فلا بد من ملاحظة كل حكم يترتب على
احدهما وانه موافق للاصل او مخالف له الامر الرابع لو دار الامر بين كون شيء شرطا او مانعا او بين كونه جزءا وكونه زيادة مبطلة ففي التخيير هنا لانه من
دوران الامر في ذلك الشيء بين الوجوب والتحريم او وجوب الاحتياط بتكرار العبادة وفعلها مرة مع ذلك الشيء واخرى بدونه وجهان مثاله الجهر بالقراءة
في ظهر الجمعة حيث قيل بوجوبه وقيل بوجوب الاخفات وابطال الجهر وكالجهر بالبسملة في الركعتين الاخيرتين وكتدارك الحمد عند الشك فيه بعد الدخول
في السورة فقد يرجح الاول اما بناء على ما اخترناه من اصالة البراءة مع الشك في الشرطية والجزئية فلان المانع من اجراء البراءة عن اللزوم الغيري في
كل من الفعل والترك ليس الا لزوم المخالفة القطعية وهي غير قادحة لانها لا تتعلق بالعمل لان واحدا من فعل ذلك الشيء وتركه ضروري مع العبادة فلا
يلزم من العمل بالاصل في كليهما معصية متيقنة كما كان يلزم في طرح المتباينين كالظهر والجمعة وبعبارة اخرى اذا اتى بالعبادة مع واحد منهما قبح العقاب
من جهة اعتبار الآخر في الواقع لو كان معتبرا لعدم الدليل عليه وقبح المؤاخذة من دون بيان فالاجزاء المعلومة مما يعلم كون تركها منشأ للعقاب
واما هذا المردد بين الفعل والترك فلا يصح استناد العقاب اليه لعدم العلم به وتركهما جميعا غير ممكن حتى يقال ان العقاب على تركهما معا ثابت فلا
وجه لنفيه عن كل منهما واما بناء على وجوب الاحتياط عند الشك في الشرطية والجزئية فلان وجوب الاحتياط فرع بقاء وجوب الشيء الواقعي
المردد بين الفعل والترك وايجابه مع الجهل مستلزم لالغاء شرطية الجزم بالنية واقترانها بالواجب الواقعي … مع التمكن فيدور الامر
بين مراعاة ذلك الشرط المردد وبين مراعاة شرط الجزم بالنية وبالجملة فعدم وجوب الاحتياط في المقام لمنع اعتبار ذلك الامر المردد بين الفعل
والترك في العبادة واقعا في المقام نظير القول بعدم وجوب الاحتياط بالصلاة مع اشتباه القبلة لمنع شرطية الاستقبال مع الجهل لا لعدم وجوب
الاحتياط في الشك في المكلف به هذا وقد يرجح الثاني وان قلنا بعدم وجوبه في الشك في الشرطية والجزئية لان مرجع الشك هنا الى المتباينين
لمنع جريان ادلة نفي الجزئية والشرطية عند الشك في المقام من العقل والنقل وما ذكر من ان ايجاب الامر الواقعي المردد بين الفعل والترك مستلزم
لالغاء الجزم بالنية مدفوع بالتزام ذلك ولا ضير فيه ولذا وجب تكرار الصلاة في الثوبين المشتبهين والى الجهات الاربع وتكرار الوضوء بالمائعين
عند اشتباه المطلق والمضاف مع وجودهما والجمع بين الوضوء والتيمم اذا فقد احدهما مع ان ما ذكرنا في نفي كل من الشرطية والمانعية بالاصل
انما يستقيم لو كان كل من الفعل والترك توصليا على تقدير الاعتبار والا فيلزم من العمل بالاصلين مخالفة عملية كما لا يخفى والتحقيق انه لو قلنا بعدم وجوب
الاحتياط في الشك في الشرطية والجزئية وعدم حرمة المخالفة القطعية للواقع اذا لم تكن عملية فالاقوى التخيير هنا والا تعين الجمع بتكرار العبادة
ووجهه يظهر مما ذكرنا في المطلب الثالث في اشتباه الواجب بالحرام بان يعلم ان احد الفعلين واجب والآخر محرم واشتبه احدهما بالآخر واما لو علم
ان واحدا من الفعل والترك واجب والآخر محرم فهو خارج عن هذا المطلب لانه من دوران الامر بين الوجوب والحرمة الذي تقدم حكمه في المطلب الثالث
من مطالب الشك في التكليف والحكم فيما نحن فيه وجوب الاتيان باحدهما وترك الآخر مخيرا في ذلك لان الموافقة الاحتمالية في كلا التكليفين اولى من الموافقة

خاتمة

القطعية فى احد ... ثم القضاء ... فى الاخر ومنشاء ذلك ان الاحتياط لدفع الضرر المحتمل لا يجرى الا بعد الفحص لا قبله ... واشترط خاتمة فيها

يعتبر فى العمل بالاصل والكلام تارة فى البرائة واخرى فى الاحتياط اما الاحتياط فالظاهر انه لا يعتبر فى العمل به امر زائد على تحقق موضوعه

نعم لو ادى الى رجحان الاحتياط ... اما الكلام يقع فى بعض الموارد من جهة تحقق موضوع الاحتياط واحراز الواقع

كما فى العبادات ... المتيقنة

عشوره على طريق ... الالف ... ساقطة قطعا فاذا شك فى وجوب غسل الجمعة واستحبابه او فى وجوب السورة واستحبابها فلا يصح له

الاحتياط باتيان الفعل قبل الفحص عن الطرق الشرعية لانه يتمكن من الفعل بنية ... الوجه ...

متردداً بناءً على استكشاف حاله بعد الفراغ محافظة على عدم ابطال العمل المحتمل حرمته واقعاً على تقدير صحته ... التفصيلية

ولا يأباه العرف ... عنه وبالجملة فما اعتمد عليه فى عدم جواز الدخول فى العمل متردداً ... فى المقام ويمكن

التفصيل بين كون الحادث الموجب للتردد فى الصحة مما وجب على المكلف تعلم حكمه قبل الدخول فى الصلوة لعموم البلوى كاحكام الخلل الشايع وقوعها

وابتلاء المكلف بها فلا يجوز لتارك معرفتها اذا حصل له التردد فى الاثناء المضى والبناء على الاستكشاف بعد الفراغ لان التردد حصل من سوء

اختياره فهو فى مقام الاطاعة كالداخل فى العمل متردداً وبين كونه مما لا يتفق الا نادراً ولاجل ذلك لا يجب تعلم حكمه قبل الدخول للوثوق بعدم الابتلاء

غالبا فيجوز هنا المضى فى العمل على الوجه المذكور هذا بعض الكلام فى الاحتياط واما البرائة فان كان الشك الموجب للرجوع اليها من جهة الشبهة

فى الموضوع فقد تقدم انها غير مشروطة بالفحص عن الدليل المزيل لها وان كان من جهة الشبهة فى الحكم الشرعى فالتحقيق انه ليس لها الا شرط

واحد وهو الفحص عن الادلة الشرعية والكلام يقع تارة فى اصل الفحص واخرى فى مقداره ...

من أدلة الاحتياط الاختصاص بالعاجز مضافاً إلى ما تقدم في بعض الأخبار المتقدمة في الوجه الثالث المؤيدة بغيرها مثل رواية تيمم عمار
المتضمنة لتوبيخ النبي إياه بقوله أفلا صنعت هكذا وقد يستدل أيضاً بالإجماع على مؤاخذة الكفار على الفروع مع أنهم جاهلون بها وفيه أن
معقد الإجماع تساوي الكفار والمسلمين في التكليف بالفروع كالأصول ومؤاخذتهم عليها بالشروط المقررة للتكليف وهذا لا ينفي دعوى اشتراط
العلم بالتكليف في حق المسلم والكافر وقد خالف فيما ذكرنا صاحب المدارك تبعاً لشيخه المحقق الأردبيلي حيث جعلا عقاب الجاهل على ترك التعلم لقبح
تكليف الغافل وفهم منه بعض المدققين أنه يقول بالعقاب على ترك المقدمة دون ذي المقدمة ويمكن توجيه كلامه بإرادة استحقاق عقاب
ذي المقدمة فإن من شرب العصير العنبي غير ملتفت حين الشرب إلى احتمال كونه حراماً قبح توجه النهي إليه في هذا الزمان لغفلته وإنما يعاقب
على النهي الموجه إليه قبل ذلك حين التفت إلى أن في الشريعة تكاليف لا يمكن امتثالها إلا بعد معرفتها فإذا ترك المعرفة عوقب عليه من حيث إفضائه
إلى مخالفة تلك التكاليف ففي زمان الارتكاب لا تكليف لانقطاع التكليف حين ترك المقدمة وهي المعرفة ونظيره من ترك قطع المسافة في آخر
الإمكان حيث إنه يستحق أن يعاقب عليه لإفضائه إلى ترك أفعال الحج في أيامها ولا يتوقف استحقاق عقابه على حضور أيام الحج وأفعاله فإن
أراد المشهور توجه النهي إلى الغافل حين غفلته فلا ريب في قبحه وإن أرادوا استحقاق العقاب على المخالفة وإن لم يتوجه إليه نهي وقت المخالفة
فإن أرادوا أن الاستحقاق على المخالفة وقت المخالفة لا قبلها لعدم تحقق معصية فيه لا وجه لترقب حضور زمان المخالفة لصيرورة الفعل مستحيل
الوقوع لأجل ترك المقدمة مضافاً إلى شهادة العقلاء قاطبة بحسن مؤاخذة من رمى سهماً لا يصيب زيداً ولا يقتله إلا بعد مدة مديدة بمجرد الرمي وإن أرادوا
استحقاق العقاب في زمان ترك المعرفة على ما يحصل بعده من المخالفة فهو حسن لا محيص عنه هذا ولكن بعض كلماتهم ظاهرة في الوجه الأول وهو توجه
النهي إلى الجاهل حين عدم التفاته فإنهم يحكمون بفساد الصلاة في المغصوب جاهلاً بالحكم لأن الجاهل كالعامد وأن التحريم لا يتوقف على العلم
به ولو لا توجه النهي إليه حين المخالفة لم يكن وجه للبطلان بل كان كناسي الغصبية والاعتذار عن ذلك بأنه يكفي في البطلان اجتماع الصلاة
المأمور بها مع ما هو مبغوض في الواقع ومعاقب عليه ولو لم يكن منهياً عنه بالفعل مدفوع مضافاً إلى عدم صحته في نفسه بأنهم صرحوا بصحة
صلاة من توسط أرضاً مغصوبة في حال الخروج عنها لعدم النهي عنه وإن كان آثماً بالخروج إلا أن يفرق بين المتوسط للأرض المغصوبة وبين
الغافل بتحقق المبغوضية في الغافل وإمكان تعلق الكراهة الواقعية بالفعل المغفول عن حرمته مع بقاء الحكم الواقعي بالنسبة إليه لبقاء الاختيار
فيه وعدم ترخيص الشارع الفعل في مرحلة الظاهر بخلاف المتوسط فإنه يقبح منه تعلق الكراهة الواقعية بالخروج كالطلب الفعلي لتركه لعدم التمكن
من ترك الغصب ومما ذكرنا من عدم الترخيص يظهر الفرق بين جاهل الحكم وجاهل الموضوع المحكوم بصحة عبادته مع الغصب وإن فرض فيه الحرمة
الواقعية نعم يبقى الإشكال في ناسي الحكم خصوصاً المقصر وللتأمل في حكم عبادته مجال بل تأمل بعضهم في ناسي الموضوع لعدم ترخيص الشرعي
من جهة الغفلة فافهم ومما يؤيد إرادة المشهور للوجه الأول دون الأخير أنه يلزم حينئذ عدم العقاب في التكاليف الموقتة التي لا تتنجز على المكلف إلا
بعد دخول أوقاتها فإذا فرض غفلة المكلف عند الاستطاعة عن تكليف الحج والمفروض أنه لا تكليف قبلها فلا سبب هنا لاستحقاق العقاب
رأساً أما حين الالتفات إلى امتثال تكليف الحج فلعدم التكليف به لفقد الاستطاعة وأما بعد الاستطاعة فلفقد الالتفات وحصول
الغفلة وكذلك الصلوات والصيام بالنسبة إلى أوقاتها ومن هنا قد يلتجئ إلى ما لا يأباه كلام صاحب المدارك ومن تبعه من أن العلم واجب نفسي والعقاب
على تركه من حيث هو لا من حيث إفضائه إلى المعصية أعني ترك الواجبات وفعل المحرمات المجهولة تفصيلاً وما دل بظاهره من الأدلة المتقدمة
على كون وجوب تحصيل العلم من باب المقدمة محمول على بيان الحكمة في وجوبه وأن الحكمة في إيجابه لنفسه صيرورة المكلف قابلاً للتكليف بالواجبات والمحرمات
حتى لا يفوته منفعة التكليف بها ولا يناله مضرة إهمالها فإنه قد يكون الحكمة في وجوب الشيء لنفسه صيرورة المكلف قابلاً للخطاب بل الحكمة
الظاهرة في الإرشاد وتبليغ الأنبياء والحجج ليس إلا صيرورة الناس عالمين قابلين للتكاليف لكن الإنصاف ظهور أدلة وجوب العلم في كونه واجباً غيرياً
مضافاً إلى ما عرفت من الأخبار في الوجه الثالث الظاهرة في المؤاخذة على نفس المخالفة ويمكن أن يلتزم حينئذ باستحقاق العقاب على ترك تعلم التكاليف
الواجب مقدمة وإن كانت مشروطة بشروط مفقودة حين الالتفات إلى ما يعلمه إجمالاً من الواجبات المطلقة والمشروطة لاستقرار بناء
العقلاء في مثال الطومار المتقدم على عدم الفرق في المذمة على ترك التكاليف المسطورة فيه بين المطلقة والمشروطة فتأمل هذا خلاصة الكلام بالنسبة
إلى عقاب الجاهل التارك للفحص العامل بما يطابق البراءة وأما الكلام في الحكم الوضعي وهي صحة العمل الصادر من الجاهل وفساده فيقع الكلام
فيه تارة في المعاملات وأخرى في العبادات أما المعاملات فالمشهور فيها أن العبرة فيها بمطابقة الواقع ومخالفته سواء وقعت عن أحد الطريقين
أعني الاجتهاد والتقليد أم لا عنهما فاتفقت المطابقة للواقع لأنها من قبيل الأسباب لأمور شرعية فالعلم والجهل لا مدخل لهما في تأثيرها وترتب
المسببات عليها فمن عقد على امرأة عقداً لا يعرف تأثيره في حلية الوطء فانكشف بعد ذلك صحته كفى في صحته من حين وقوعه وكذا لو انكشف فساده رتب
عليه حكم الفاسد من حين الوقوع وكذا من ذبح ذبيحة بفري ودجيه فانكشف كونه صحيحاً أو فاسداً ولو رتب عليه أثراً قبل الانكشاف فحكمه في
العقاب ما تقدم من كونه مراعى بمخالفة الواقع كما إذا وطئها فإن العقاب عليه مراعى وأما حكمه الوضعي كما لو باع لحم تلك الذبيحة فحكمه كما ذكرنا هنا
من مراعاته حتى ينكشف الحال ولا إشكال فيما ذكرنا بعد ملاحظة أدلة سببية تلك المعاملات ولا خلاف ظاهراً في ذلك أيضاً إلا من بعض مشايخنا

المعاصر

المعاصر حيث أطال الكلام هنا في تفصيل ذكره بعد مقدمة هي أن العقود والإيقاعات بل كل ما جعله الشارع سبباً لها حقائق واقعية
هي ما قرره الشارع أولاً وقد يطابقها الواقعية وقد يخالفها وليس لنا سبيل في المسائل الاجتهادية إلى الواقعية فالسبب والشرط والمانع
في حقنا هي الحقائق الظاهرية ومن البديهيات التي يعقد عليها الإجماع بل الضرورة أن ترتب الآثار على الحقائق الظاهرية يختلف بالنسبة إلى
الأشخاص فإن ملاقاة الماء القليل للنجاسة سبب لتنجسه عند واحد دون غيره وكذا قطع الحلقوم للتذكية وكذا العقد الفارسي للتمليك
أو الزوجية وحاصل ما ذكره من التفصيل أن غير المجتهد والمقلد على ثلاثة أقسام لأنه إما غافل عن احتمال كون ما أتى به من المعاملة مخالفاً
للواقع وإما أن يكون غير غافل بل تركه التقليد مسامحة فالأول في حكم المجتهد والمقلد لأنه يتعبد باعتقاده كتعبد المجتهد باجتهاده والمقلد
بتقليده ما دام غافلاً فإذا تنبه فإن وافق اعتقاده قول من يقلده فهو وإلا كان كالمجتهد المتبدل رأيه وقد مر حكمه في باب رجوع المجتهد وأما
الثاني وهو المتفطن لاحتمال مخالفة ما أوقعه من المعاملة للواقع فإما أن يكون ما صدر عنه موافقاً أو مخالفاً للحكم القطعي الصادر من الشارع
وإما أن لا يكون كذلك بل كان حكم المعاملة ثابتاً بالظنون الاجتهادية فالأول يترتب عليه الأثر مع الموافقة ولا يترتب عليه مع المخالفة إذ المفروض ثبوته
من الشارع قطعاً فإن المعاملة الفلانية سبب لكذا وليس معتقداً لخلافه حتى يتعبد بخلافه ولا دليل على التعبد بشيء بمجرد احتماله وعدم اعتقاده بعد
كونه محتملاً للخلاف أو ظاناً به لأنه مأمور بالفحص والسؤال كما أن من اعتقد حلية الخمر مع احتماله الخلاف فحرم عليه الخمر وإن لم يسأل لأنه مأمور
بالسؤال وأما الثاني فالحق عدم ترتب الأثر في حقه ما دام باقياً على عدم التقليد بل وجود المعاملة كعدمها سواء طابقت أحد الأقوال أم لا
إذ المفروض عدم القطع بالوضع الواقعي من الشارع بل هو مظنون للمجتهد فترتب الأثر إنما هو في حقه ثم إن قلد بعد صدور المعاملة المجتهد بل
بالفساد فلا إشكال فيه وإن قلد من يقول بترتب الأثر فالتحقيق التفصيل بما مر في نقض الفتوى بالمعنى الثالث وهو أن ما لم يختص أثره بمعين
أو بمعينين كالطهارة والنجاسة والحلية والحرمة وأمثالها يترتب عليه الأثر فإذا غسل ثوبه من البول مرة بدون تقليد أو اكتفى في الذبيحة بقطع الحلقوم
مثلاً كذلك ثم قلد من يقول بكفاية الأول في الطهارة والثاني في التذكية ترتب الأثر على فعله السابق إذ المقصود حصول طهارة الثوب بالنسبة إلى كل
من حصل له وكذا لا يشترط كونه مقلداً حين الغسل والذبح وأما ما يختص أثره بمعين أو معينين كالعقود والإيقاعات وأسباب شغل الذمة
فلا يترتب عليه الأثر إذ آثار هذه الأمور لا بد أن تتعلق بالمعين إذ لا معنى لسببية عقد صادر عن رجل خاص على امرأة خاصة لحليتها على كل من يجوز
جواز هذا العقد ومقلديه وهذا الشخص حال العقد لم يكن مقلداً فلم يترتب في حقه الأثر كما تقدم وأما بعده وإن دخل في مقلديه لكن لا يفيد
لترتب الأثر في حقه إذ المظنون للمجتهد سببية هذا العقد متصلاً لصدوره للأثر ولم يصر هذا سبباً كذلك وأما السببية المنفصلة فلا دليل
عليها إذ ليس هو مظنون المجتهد ولا دليل على كون الدخول في التقليد كإجازة المالك والأصل في المعاملات الفساد مع أن عدم ترتب الأثر
كان ثابتاً قبل التقليد فيستصحب انتهى كلامه ملخصاً والمهم في المقام بيان ما ذكره في المقدمة من أن كل ما جعله الشارع من الأسباب لها حقائق واقعية
وحقائق ظاهرية فنقول بعد الإغماض عما هو التحقيق عندنا تبعاً للمحققين من أن الأسباب الشرعية راجعة إلى التكاليف الشرعية أن الأحكام
الوضعية على القول بتأصلها هي الأمور الواقعية المجعولة للشارع نظير الأمور الخارجية الغير المجعولة كحياة زيد وموت عمرو ولكن الطريق إلى المجعولة
كغيرها قد يكون هو العلم وقد يكون هو الظن الاجتهادي أو التقليد وكل واحد من الطرق قد يحصل قبل وجود ذي الأثر وقد يحصل معه وقد يحصل بعده
ولا فرق بينها في أنه بعد حصول الطريق يجب ترتيب الأثر على ذي الأثر من حين حدوثه إذا عرفت ذلك فنقول إذا كان العقد الصادر من الجاهل سبباً للزوجية
فكل من حصل له إلى سببية هذا العقد طريق عقلي أعني العلم أو جعلي بالظن الاجتهادي أو التقليد يترتب في حقه أحكام تلك الزوجية من غير فرق
بين نفس الزوجين وغيرهما فإن أحكام زوجية هند لزيد ليست مختصة بهما فقد يتعلق بثالث حكم مترتب على هذه الزوجية كأحكام المصاهرة
وتوريثهما منه والإنفاق عليهما من ماله وحرمة العقد عليها حال حياته ولا فرق بين حصول هذا الطريق حال العقد أو قبله أو بعده ثم إنه إذا اعتقد
السببية وهو في الواقع غير سبب فلا يترتب عليه شيء في الواقع نعم لا يكون مكلفاً بالواقع ما دام معتقداً فإذا زال الاعتقاد رجع الأمر إلى الواقع وعمل
على مقتضاه وبالجملة فحال الأسباب الشرعية حال الأمور الخارجية كحياة زيد وموت عمرو فكما أنه لا فرق بين العلم بموت زيد بعد مضي مدة من موته
وبين قيام الطريق الشرعي في وجوب ترتيب آثار الموت من حينه فكذلك لا فرق بين حصول العلم بسببية العقد لأثر بعد صدوره وبين الظن الاجتهادي
به بعد الصدور فإن مؤدى الظن الاجتهادي الذي يكون حجة له وحكماً ظاهرياً في حقه هو كون هذا العقد المذكور حين صدوره محدثاً للعلاقة بين
زيد وهند والمفروض أن دليل حجية هذا الظن لا يفيد سوى كونه طريقاً إلى الواقع فأي فرق بين صدور العقد ظاناً بكونه سبباً وبين الظن به
بعد صدوره وإذا تأملت فيما ذكرنا عرفت مواقع النظر في كلامه المتقدم فلا نطيل بتفصيلها ومحصل ما ذكرنا أن الفعل الصادر من الجاهل باق على
حكمه الواقعي التكليفي والوضعي فإذا لحقه العلم أو الظن الاجتهادي أو التقليد كان هذا الطريق كاشفاً حقيقياً أو جعلياً عن حاله حين الصدور
فيعمل بمقتضى ما انكشف بل حققنا في مباحث الاجتهاد والتقليد أن الفعل الصادر من المجتهد والمقلد أيضاً باق على حكمه الواقعي فإذا لحقه اجتهاد
مخالف للسابق كان كاشفاً عن حاله حين الصدور فيعمل بمقتضى ما انكشف خلافاً لجماعة حيث تخيلوا أن الفعل الصادر عن الاجتهاد أو التقليد إذا كان
مبنياً على الدوام واستمرار الآثار كالزوجية والملكية لا يؤثر فيه الاجتهاد اللاحق وتمام الكلام في محله وربما يتوهم الفساد في معاملة الجا

الموجود في مورده فان الامر بالحج والصلوة مثلا يبذل على عوض ولو مع عدم الضرر ففي مورد الضرر لا علم بوجود ما يقابل الضرر كما [illegible] امتنع من حمل التوهم لانه اذا سلم عموم الامر لصورة الضرر كشف عن وجود مصلحة يتدارك بها الضرر في هذا المورد مع انه يكفي في ذلك الضرر الاجر المستفاد من قوله افضل الاعمال احمزها وما اشتهر في الالسن وارتكز في العقول من ان الاجر على قدر المشقة فالتحقيق في دفع التوهم المذكور ما ذكرناه من الحكومة والورود في مقام الامتنان ثم انك قد عرفت بما ذكرنا انه لا قصور في القاعدة المذكورة من حيث مدركها سندا او دلالة الا ان الذي يوهن فيها هي كثرة التخصيصات فيها بحيث يكون الخارج منها اضعاف الباقي كما لا يخفى على المتتبع خصوصا على تفسير الضرر بادخال المكروه كما تقدم بل لو بني على العمل بعموم هذه القاعدة حصل منه فقه جديد ومع ذلك فقد استقرت سيرة الفريقين على الاستدلال بها في مقابل العمومات المثبتة للاحكام وعدم رفع اليد عنها الا بمخصص قوي في غاية الاعتبار بحيث يعلم منهم انحصار مدرك الحكم في عموم هذه القاعدة ولعل هذا كاف في جبر الوهن المذكور وان كان في كفايته نظر بناء على ان لزوم تخصيص الاكثر على تقدير العموم قرينة على ارادة معنى لا يلزم منه ذلك غاية الامر تردد الامر بين العموم وارادة ذلك المعنى واستدلال العلماء لا يصلح معينا خصوصا لهذا المعنى المرجوح المنافي لمقام الامتنان وضرب القاعدة الا ان يقال مضافا الى منع اكثرية الخارج وان سلمت كثرته ان الموارد الكثيرة الخارجة عن العام انما خرجت بعنوان واحد جامع لها وان لم نعرفه على وجه التفصيل وقد تقرر ان تخصيص الاكثر لا استهجان فيه اذا كان بعنوان واحد جامع لافراد هي اكثر من الباقي كما اذا قيل اكرم الناس ودل دليل على اعتبار العدالة خصوصا اذا كان المخصص مما يعلم به المخاطب حال الخطاب ومن هنا ظهر وجه صحة التمسك بكثير من العمومات مع خروج اكثر افرادها كما في قوله المؤمنون عند شروطهم وقوله اوفوا بالعقود بناء على ارادة العموم كما في الصحيح ثم انه يشكل الامر من حيث ان ظاهرهم في الضرر المنفي الضرر النوعي لا الشخصي فحكموا بشرعية الخيار للمغبون نظرا الى ملاحظة نوع البيع المغبون فيه وان فرض عدم تضرره في خصوص مقام كما اذا لم يوجد راغب في المبيع وكان بقاؤه ضررا على البائع لكونه في معرض الاباق او التلف او الغصب وكما اذا لم يترتب على ترك الشفعة ضرر على الشفيع بل كان له فيه نفع وبالجملة فالضرر عندهم في بعض الاحكام حكمة لا يعتبر اطرادها وفي بعض المقامات يعتبرون اطرادها مع ان ظاهر الرواية اعتبار الضرر الشخصي الا ان يستظهر منها انتفاء الحكم راسا اذا كان موجبا للضرر غالبا وان لم يوجبه دائما كما قد يدعى نظير ذلك في ادلة نفي الحرج ولو قلنا بان التسلط على ملك الغير باخراجه عن ملكه قهرا عليه بخيار او شفعة ضرر ايضا صار الامر اشكل الا ان يقال ان الضرر اوجب وقوع العقد على وجه متزلزل يدخل فيه الخيار فتأمل ثم انه قد يتعارض الضرران بالنسبة الى شخص واحد او شخصين فمع فقد المرجح يرجع الى الاصول والقواعد الاخر كما انه اذا اكره على الولاية من قبل الجائر المستلزمة للاضرار على الناس فانه يرجع الى قاعدة نفي الحرج لان الزام الشخص بتحمل الضرر لدفع الضرر عن غيره حرج وقد ذكرنا توضيح ذلك في مسألة التولي من قبل الجائر من كتاب المكاسب ومثله اذا كان تصرف المالك في ملكه موجبا لتضرر جاره وتركه موجبا لتضرر نفسه فانه يرجع الى عموم الناس مسلطون على اموالهم ولو عد مطلق حجره عن التصرف في ملكه ضررا لم يعتبر في ترجيح المالك ضرر زائد على ترك التصرف فيرجع الى عموم التسلط ويمكن الرجوع الى قاعدة نفي الحرج لان منع المالك لدفع ضرر الغير حرج وضيق عليه اما لحكومته ابتداء على نفي الضرر واما لتعارضهما والرجوع الى الاصل ولعل هذا او بعضه منشأ اطلاق جماعة وتصريح آخرين بجواز تصرف المالك في ملكه وان تضرر الجار بان يبني داره مدبغة او حماما او بيت القصارة او الحدادة بل حكي عن الشيخ والحلبي وابن زهرة دعوى الوفاق عليه ولعله ايضا منشأ ما في التذكرة من الفرق بين تصرف الانسان في الشارع المباح باخراج روشن او جناح وبين تصرفه في ملكه حيث اعتبر في الاول عدم تضرر الجار بخلاف الثاني فان المنع عن التصرف في المباح لا يعد ضررا بل فوات انتفاع نعم ناقش في ذلك صاحب الكفاية مع الاعتراف بانه المعروف بين الاصحاب بمعارضة عموم التسلط لعموم نفي الضرر قال في الكفاية ويشكل جواز ذلك فيما اذا تضرر الجار تضررا فاحشا كما اذا حفر في ملكه بالوعة ففسد بها بئر الغير او جعل حانوته في صف العطارين حانوت حداد او جعل داره مدبغة او مطبخة واعترض عليه تبعا للرياض بما حاصله انه لا معنى للتامل بعد اطباق الاصحاب عليه نقلا وتحصيلا والخبر المعمول عليه بل المتواتر من ان الناس مسلطون على اموالهم واخبار الاضرار على ضعف بعضها وعدم تكافؤها لتلك الادلة محمولة على ما اذا لم يكن غرض الا الاضرار بل فيها كخبر سمرة ايماء الى ذلك سلمنا لكن التعارض بين الخبرين بالعموم من وجه والترجيح للمشهور للاصل والاجماع انتهى ثم فصل المعترض بين اقسام التصرف بانه ان قصد به الاضرار من دون ان يترتب عليه جلب نفع او دفع ضرر فلا ريب في انه يمنع كما دل عليه خبر سمرة بن جندب حيث قال له النبي انك رجل مضار واما اذا ترتب عليه نفع او دفع ضرر وعلى جاره ضرر يسير فانه جائز قطعا وعليه بنوا جواز رفع الجدار على سطح الجار واما اذا كان ضرر الجار كثيرا يتحمل عادة فانه جائز على كراهة شديدة وعليه بنوا كراهة التولي من قبل الجائر لدفع ضرر يصيبه واما اذا كان ضرر الجار كثيرا لا يتحمل عادة لنفع يصيبه فانه لا يجوز له ذلك وعليه بنوا حرمة الاحتكار في مثل ذلك وعليه بنى جماعة كالفاضل في التحرير والشهيد في اللمعة الضمان اذا اجج نارا بقدر حاجته مع ظنه التعدي الى الغير واما اذا كان ضرره كثيرا وضرر جاره كذلك فانه يجوز له دفع ضرره وان تضرر جاره او اخوه المسلم وعليه بنوا جواز الولاية من قبل الجائر الى ان قال والحاصل ان اخبار الاضرار فيما يعد اضرارا معتدا به عرفا والحال انه لا ضرر بذلك على المضر لان الضرر لا يزال بالضرر انتهى اقول الاوفق بالقواعد تقديم المالك لان حجر المالك عن التصرف في ماله ضرر يعارض ضرر الغير فيرجع الى عموم قاعدة السلطنة ونفي الحرج نعم في الصورة الاولى التي يقصد المالك مجرد الاضرار من غير غرض في التصرف يعتد به

انتهى

من حيث الشك في ترتب الاثر على ما يوقعه فلا ينافي منه قصد الانشاء في العقود والايقاعات وقد يتحقق قصد الانشاء مع العلم بعدم تحقق مضمون الصيغة وهو الانتقال في البيع والزوجية في النكاح وهذا يحصل مع القطع بالفساد شرعا فضلا عن الشك فيه الا ترى ان الناس يقصدون التمليك في القمار وبيع المغصوب وغيرهما من البيوع الفاسدة وبما ذكرنا يظهر انه لا فرق في صحة معاملة الجاهل مع انكشافها بعد العقد بين شكه في الصحة حين صدورها وبين قطعه بفسادها فافهم هذا كله في المعاملات واما العبادات فملخص الكلام فيها انه اذا اوقع الجاهل عبادة عمل فيها بما تقتضيه البراءة كان صلى بدون السورة فان كان حين العمل متزلزلا في صحة عمله بانيا على الاقتصار عليه في الامتثال فلا اشكال في الفساد وان انكشف الصحة بعد ذلك بلا خلاف في ذلك ظاهرا لعدم تحقق نية القربة لان الشاك في كون المأتي به موافقا للمامور به كيف يتقرب به وما يرى من الحكم بالصحة فيما شك في صدور الامر به على تقدير صدوره كبعض الصلوة والاغسال التي لم يرد بها نص معتبر واعادة بعض العبادات الصحيحة ظاهرا من باب الاحتياط فلا يشبه ما نحن فيه لان الامر على تقدير وجوده هناك لا يمكن قصد امتثاله الا بهذا النحو فهو اقصى ما يمكن هناك من الامتثال بخلاف ما نحن فيه حيث يقطع بوجود امر من الشارع فان امتثاله لا يكون الا باتيان ما يعلم مطابقته له واتيان ما يحتمله لاحتمال مطابقته له لا يعد اطاعة عرفا وبالجملة فقصد التقرب شرط في صحة العبادة اجماعا نصا وفتوى وهو لا يتحقق مع الشك في كون العمل مقربا واما قصد التقرب في الموارد المذكورة من الاحتياط فهو غير ممكن على وجه الجزم والجزم فيه غير معتبر اجماعا اذ لولاه لم يتحقق احتياط في كثير من الموارد مع رجحان الاحتياط فيها اجماعا وكيف كان فالعامل بما تقتضيه البراءة مع الشك حين العمل لا يصح عبادته وان انكشف مطابقته للواقع اما لو غفل عن ذلك او سكن الى قول من يسكن اليه من ابويه وامثالهما فعمل باعتقاد التقرب فهو خارج عن محل كلامنا الذي هو في عمل الجاهل الشاك قبل الفحص بما يقتضيه البراءة اذ مجرى البراءة في الشاك دون الغافل او معتقد الخلاف وعلى اي حال فالاقوى صحته اذا انكشف مطابقته للواقع اذ لا يعتبر في العبادة الا اتيان المأمور به على قصد التقرب والمفروض حصوله والعلم بمطابقته للواقع او الظن بها من طريق معتبر شرعي غير معتبر في صحة العبادة لعدم الدليل فان ادلة وجوب رجوع المجتهد الى الادلة ورجوع المقلد الى المجتهد انما هي لبيان الطرق الشرعية التي لا يقدح مع موافقتها مخالفة الواقع لا لبيان اشتراط كون الواقع ماخوذا من هذه الطرق كما لا يخفى على من لاحظها ثم ان مرآة مطابقة العمل الصادر للواقع العلم بها او الطريق الذي يرجع اليه المجتهد او المقلد وتوهم ان ظن المجتهد او فتواه لا يؤثر في الواقعة السابقة غلط لان مؤداه ظنه نفس الحكم الشرعي الثابت للاعمال الماضية والمستقبلة واما ترتيب الاثر على الفعل الماضي فهو بعد الرجوع فاذا افتى المجتهد بعدم وجوب السورة كان معناه ان اثر ما فعلها قبل العمل عدم وجوب السورة في الصلوة وبعد العمل عدم وجوب اعادة الصلوة الواقعة من غير سورة كما تقدم نظيره في المعاملات وتمام الكلام في الجاهل العامل قبل الفحص موكول الى ان العبرة في باب المؤاخذة والعدم بموافقة الواقع الذي يعتبر مطابقة العمل له ومخالفته وهو الواقع الاولي الثابت في كل واقعة عند المخطئة فاذا فرضنا العصير العنبي الذي تناوله الجاهل حراما في الواقع وفرض وجود خبر معتبر يعثر عليه بعد الفحص على الحلية فيعاقب ولو عكس الامر لم يعاقب لعدم العلم بالطريق الشرعي المعثور عليه بعد الفحص فيعاقب في صورة العكس دون الاصل او يكفي في المؤاخذة عدم موافقة احدهما ذو عقاب التكليف وجهان من ان التكليف الاولي انما هو بالواقع وليس التكليف بالطرق الظاهرية الا على من عثر عليها وصار الواقع اذا كان في علم الله ممكن الوصول اليه وكان هناك طريق مجعول مؤداه بدلا عنه فالمكلف به هو مؤدى الطريق دون الواقع على ما هو عليه فكيف يعاقب على ما لا يعلم انه يعثر بعد الفحص على دليل ومن ان كلا من الواقع ومؤدى الطريق تكليف واقعي اما اذا كان التكليف ثابتا في الواقع فلانه كان قادرا على موافقة الواقع بالاحتياط وعلى اسقاطه عن نفسه بالرجوع الى الطريق الشرعي المفروض دلالته على نفي التكليف فاذا لم يفعل شيئا منهما فلا مانع من مؤاخذته واما اذا كان التكليف ثابتا بالطريق الشرعي فلانه قد ترك موافقة خطاب مقدور على العلم به فان ادلة وجوب الرجوع الى خبر العادل وفتوى المجتهد يشمل العالم والجاهل القادر على المعرفة ومن علم التكليف بالواقع لعدم القدرة او بالطريق الشرعي لكونه ثابتا في حق من اطلع عليه من باب حرمة التجري فالمكلف به فعلا المؤاخذة على مخالفته هو الواقع المنصوب عليه الطريق فاذا لم يكن وجوب ولا تحريم فلا مؤاخذة نعم لو اطلع على ما يدل ظاهرا على الوجوب او التحريم الواقعي مع كونه مخالفا للواقع بالفرض فالموافقة لازمة من باب الانقياد وتركها تجر اذا لم يطلع على ذلك لترك الفحص فلا تجري ايضا واما اذا كان وجوب في الواقع وكان الطريق الظاهري نافيا فلان المفروض عدم التمكن من الوصول الى الواقع فالمتضمن للتكليف متعذر الوصول اليه والذي يمكن الوصول اليه ناف للتكليف والاقوى هو الاول ويظهر وجهه بالتامل في الوجوه الاخر وحاصل ان التكليف الثابت في الواقع وان فرض تعذر الوصول اليه تفصيلا الا انه لا مانع من العقاب بعد كون المكلف محتملا له قادرا عليه غير مطلع على طريق شرعي ينفيه ولا واجدا لدليل يؤمن من العقاب عليه مع بقاء تردده وهو العقل والنقل الدالان على البراءة الا بعد الفحص والعجز عن الوصول وان احتمل التكليف وتردد فيه اما اذا لم يكن التكليف ثابتا في الواقع فلا مقتضي للعقاب من حيث الخطابات الواقعية ولو فرض هناك طريق ظاهري مثبت للتكليف لم يعثر عليه المكلف لم يعاقب عليه لان مؤدى الطريق الظاهري غير مجعول من حيث هو هو في مقابل الواقع وانما هو مجعول بعنوان كونه طريقا اليه فاذا اخطأ لم يترتب عليه شيء ولذا لو ادى عبادة بهذا الطريق فتبين مخالفتها للواقع لم يسقط الامر

فوائه ضررا والظاهر عدم الفرق بين كون ضرر المالك بترك التصرف اشد من ضرر الغير او اقل اما العدم ثبوت الترجيح بقلة الضرر كما سيجيء واما حكومة نفي الحرج على نفي الضرر فان تحمل الغير على الضرر ولو يسيرا لاجل دفع الضرر عن الغير ولو كثيرا حرج ولذا اتفقوا على انه يجوز للمكره الاضرار على الغير بما دون القتل لاجل دفع الضرر عن نفسه ولو كان اقل من ضرر الغير هذا كله في تعارض ضرر المالك وضرر الغير واما في غير ذلك فهل يرجع ابتداء الى القواعد الاخر او بعد الترجيح بقلة الضرر وجهان بل قولان يظهر الترجيح من بعض الكلمات المحكية عن كره وبعض مواضع الدروس ورجحه غير واحد من المعاصرين ويمكن ان ينزل عليه ما على المشهور من انه لو ادخلت الدابة راسها في القدر بغير تفريط من احد المالكين كسر القدر وضمن قيمته صاحب الدابة معللا بان الكسر لمصلحته فيحمل اطلاق كلامهم على الغالب من ان ما يدخل من الضرر على مالك الدابة اذا حكم عليه بتلف الدابة واخذ قيمتها اكثر مما يدخل على صاحب القدر بتلفه واخذ قيمته وبعبارة اخرى تلف احدى العينين وتبدلها بالقيمة اهون من تلف الاخرى وح فلا يبقى مجال للاعتراض على تعليل الحكم بكونه لمصلحة صاحب الدابة بما في المسالك من انه قد يكون المصلحة لصاحب القدر فقط وقد يكون المصلحة مشتركة بينهما وكذا حكمهم بضمان صاحب الدابة اذا دخلت في دار لا تخرج الا بهدمها معللا بانه لمصلحة صاحب الدابة فان الغالب ان تدارك المهدوم اهون من تدارك الدابة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على خير خلقه محمد وآله الطاهرين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين المقام الثاني في الاستصحاب وهو لغة اخذ الشيء مصاحبا ومنه استصحاب اجزاء ما لا يؤكل لحمه في الصلوة وعند الاصوليين عرف بتعاريف اسدها واخصرها ابقاء ما كان والمراد بالابقاء الحكم بالبقاء ودخل الوصف في الموضوع مشعر بعلية الحكم فعلة الابقاء هو انه كان فيخرج ابقاء الحكم لاجل وجود علته او دليله والى ما ذكرنا يرجع تعريفه في الزبدة بانه اثبات الحكم في الزمان الثاني تعويلا على ثبوته في الزمن الاول بل نسبه شارح الدروس الى القوم فقال ان القوم ذكروا ان الاستصحاب اثبات حكم في زمان لوجوده في زمان سابق عليه وازيف التعاريف تعريفه بانه كون حكم او وصف يقيني الحصول في الآن السابق مشكوك البقاء في الآن اللاحق اذ لا يخفى ان كون حكم او وصف كذلك هو محقق مورد الاستصحاب ومحله لا نفسه ولذا صرح في المعالم كما عن غاية المامول بان استصحاب الحال محله ان يثبت حكم في وقت ثم يجيء وقت آخر ولا يقوم دليل على انتفاء ذلك الحكم فهل يحكم ببقائه على ما كان وهو الاستصحاب انتهى ويمكن توجيه التعريف المذكور بان المحدود هو الاستصحاب المعدود من الادلة وليس الدليل الا ما افاد العلم او الظن بالحكم والمفيد للظن بوجود الحكم في الآن اللاحق ليس الا كونه يقيني الحصول في الآن السابق مشكوك البقاء في الآن اللاحق فلا مناص عن تعريف استصحاب المعدود من الادلة الا بما ذكره قده لكن فيه ان الاستصحاب كما صرح به هو قده في اول كتابه ان اخذ من العقل كان داخلا في دليل العقل وان اخذ من الاخبار فيدخل في السنة وعلى كل تقدير فلا يستقيم تعريفه بما ذكره لان دليل العقل هو حكم عقلي يتوصل به الى حكم شرعي وليس هنا الا حكم العقل ببقاء ما كان والماخوذ من السنة ليس الا وجوب الحكم ببقاء ما كان على ما كان فكون الشيء معلوما سابقا مشكوكا فيه لاحقا لا ينطبق على الاستصحاب باحد الوجهين نعم ذكر شارح المختصر ان معنى استصحاب الحال ان الحكم الفلاني قد كان ولم يظن عدمه وكلما كان كذلك فهو مظنون البقاء فان كان الحد هو خصوص الصغرى انطبق على التعريف المذكور وان جعل خصوص الكبرى انطبق على تعاريف المشهور وكان صاحب الوافية استظهر منه كون التعريف مجموع المقدمتين فوافقه في ذلك فقال الاستصحاب هو التمسك بثبوت ما ثبت في وقت او حال على بقائه فيما بعد ذلك الوقت وفي غير تلك الحال فيقال ان الامر الفلاني قد كان ولم يعلم عدمه وكلما كان كذلك فهو باق انتهى ولا ثمرة مهمة في ذلك بقي الكلام في امور الاول ان عد الاستصحاب من الاحكام الظاهرية الثابتة للشيء بوصف كونه مشكوك الحكم نظير اصل البراءة وقاعدة الاشتغال مبني على استفادته من الاخبار واما بناء على كونه من احكام العقل فهو دليل ظني اجتهادي نظير القياس والاستقراء على القول بهما وحيث ان المختار عندنا هو الاول ذكرناه في الاصول العملية المقررة للموضوعات بوصف كونها مشكوكة الحكم لكن ظاهر كلمات الاكثر كالشيخ والسيدين والفاضلين والشهيدين وصاحب المعالم كونه حكما عقليا ولذا لم يتمسك احد هؤلاء فيه بخبر من الاخبار نعم ذكر في العدة انتصارا للقائل بحجيته ما روي عن النبي صلى الله عليه وآله من ان الشيطان ينفخ بين اليتي المصلي فلا ينصرفن احدكم الا بعد ان يسمع صوتا او يجد ريحا ومن العجب انه انتصر بهذا الخبر الضعيف المختص بمورد خاص ولم يتمسك بالاخبار الصحيحة العامة المعدودة في حديث الاربعمائة من ابواب العلوم واول من تمسك بهذه الاخبار فيما وجدته والد الشيخ البهائي فيما حكي عنه في العقد الطهماسي وتبعه صاحب الذخيرة وشارح الدروس وشاع بين من تاخر عنهم نعم ربما يظهر من الحلي في السرائر الاعتماد على هذه الاخبار حيث عبر عن استصحاب نجاسة الماء المتغير بعد زوال تغيره من قبل نفسه بنقض اليقين باليقين وهذه العبارة ظاهرة في انها ماخوذة من الاخبار الثاني ان عد الاستصحاب على تقدير اعتباره من باب افادة الظن من الادلة العقلية كما فعله غير واحد منهم باعتبار انه حكم عقلي يتوصل به الى حكم شرعي بواسطة خطاب الشرع فنقول ان الحكم الشرعي الفلاني ثبت سابقا ولم يعلم ارتفاعه وكلما كان كذلك فهو باق فالصغرى شرعية والكبرى عقلية ظنية فهو والقياس والاستحسان والاستقراء نظير المفاهيم والاستلزامات من العقليات الغير المستقلة الثالث ان مسألة الاستصحاب على القول بكونه من الاحكام العقلية مسألة اصولية يبحث فيها عن كون الشيء دليلا على الحكم الشرعي نظير حجية القياس والاستقراء نعم يشكل ذلك بما ذكره المحقق القمي في القوانين وحاشيته من ان مسائل الاصول ما يبحث فيها عن حال الدليل بعد الفراغ

عن كونه دليلا لا عن دليلية الدليل وعلى ما ذكره قده فيكون مسألة الاستصحاب كسائل حجية الادلة الظنية كظاهر الكتاب وخبر الواحد ونحوهما من المبادي التصديقية للمسائل الاصولية وحيث لم يتبين في علم اخر احتيج الى بيانها في نفس العلم كاكثر المبادي التصورية نعم ذكر بعضهم ان موضوع الاصول ذوات الادلة من حيث يبحث عن دليليتها او عما يعرض لها بعد الدليلية ولعله موافق لتعريف الاصول بانه العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الفرعية عن ادلتها اما على القول بكونه من الاصول العملية ففي كونه من المسائل الاصولية غموض لان الاستصحاب ح قاعدة مستفادة من السنة وليس التكلم فيه تكلما في احوال السنة بل هو نظير سائر القواعد المستفادة من الكتاب والسنة والمسألة الاصولية هي التي بمعونتها يستنبط هذه القاعدة من قولهم عليهم السلام لا تنقض اليقين بالشك وهي المسائل الباحثة عن احوال طريق الخبر وعن احوال الالفاظ الواقعة فيه فهذه القاعدة كقاعدة البراءة والاشتغال نظير قاعدة نفي الضرر والحرج من القواعد الفرعية المتعلقة بعمل المكلف نعم يندرج تحت هذه القاعدة مسألة اصولية يجري فيها الاستصحاب كما يندرج المسألة الاصولية احيانا تحت ادلة نفي الحرج كما ينفي وجوب الفحص عن المعارض حتى يقطع بعدمه بنفي الحرج نعم يشكل كون الاستصحاب من المسائل الفرعية بان اجراءها في موردها اعني صورة الشك في بقاء الحكم الشرعي السابق كنجاسة الماء المتغير بعد زوال تغيره مختص بالمجتهد وليس وظيفة للمقلد فهي مما يحتاج اليه المجتهد فقط ولا ينفع المقلد وهذا من خواص المسألة الاصولية فان المسائل الاصولية لما مهدت للاجتهاد واستنباط الاحكام من الادلة اختص التكلم فيها بالمستنبط ولا حظ لغيره فيها فان قلت ان اختصاص هذه المسألة بالمجتهد لاجل ان موضوعها وهو الشك في الحكم الشرعي وعدم قيام الدليل الاجتهادي عليه لا يتشخص الا للمجتهد والا فمضمونه وهو العمل على طبق الحالة السابقة وترتيب آثارها مشترك بين المجتهد والمقلد قلت جميع المسائل الاصولية كذلك لان وجوب العمل بخبر الواحد وترتيب آثار الصدق عليه ليس مختصا بالمجتهد نعم تشخيص مجرى خبر الواحد وتعيين مدلوله وتحصيل شروط العمل به مختص بالمجتهد لتمكنه من ذلك وعجز المقلد عنه فكان المجتهد نائب عن المقلد في تحصيل مقدمات العمل بالادلة الاجتهادية وتشخيص مجاري الاصول العملية والا فحكم الله الشرعي في الاصول والفروع مشترك بين المجتهد والمقلد هذا وقد جعل بعض السادة الفحول الاستصحاب دليلا على الحكم في مورده وجعل قولهم عليهم السلام لا تنقض اليقين بالشك دليلا على الدليل نظير آية النبأ بالنسبة الى خبر الواحد حيث قال ان استصحاب الحكم المخالف للاصل في شيء دليل شرعي رافع لحكم الاصل ومخصص لعمومات الحل الى ان قال في آخر كلام له سيأتي نقله وليس عموم قولهم لا تنقض اليقين بالشك بالقياس الى افراد الاستصحاب وجزئياته الا كعموم آية النبأ بالقياس الى آحاد الاخبار المعتبرة انتهى اقول معنى الاستصحاب الجزئي في المورد الخاص كاستصحاب نجاسة الماء المتغير ليس الا الحكم بثبوت النجاسة في ذلك الماء النجس سابقا وهل هذا الا نفس الحكم الشرعي وهل الدليل عليه الا قولهم عليهم السلام لا تنقض اليقين بالشك وبالجملة فلا فرق بين الاستصحاب وسائر القواعد المستفادة من العمومات هذا كله في الاستصحاب الجاري في الشبهة الحكمية المثبت للحكم الكلي واما الجاري في الشبهة الموضوعية كعدالة زيد ونجاسة ثوبه وفسق عمرو وطهارة بدنه فلا اشكال في كونه حكما فرعيا سواء كان التكلم فيه من باب الظن ام كان من باب كونها قاعدة تعبدية مستفادة من الاخبار لان التكلم فيه على الاول نظير التكلم في اعتبار سائر الامارات كيد المسلمين وسوقهم والبينة والغلبة ونحوها في الشبهات الخارجية وعلى الثاني من باب اصالة الطهارة وعدم الاعتناء بالشك بعد الفراغ ونحو ذلك الرابع ان المناط في اعتبار الاستصحاب على القول بكونه من باب التعبد الظاهري هو مجرد عدم العلم بزوال الحالة السابقة واما على القول بكونه من باب الظن فالمعهود من طريقة الفقهاء عدم اعتبار افادة الظن في خصوص المقام كما يعلم ذلك من حكمهم بمقتضيات الاصول كلية مع عدم اعتبارهم ان يكون العامل بها ظانا ببقاء الحالة السابقة ويظهر ذلك لادنى متتبع في احكام العبادات والمعاملات والمرافعات والسياسات نعم ذكر شيخنا البهائي قده في الحبل المتين في باب الشك في الحدث بعد الطهارة ما يظهر منه اعتبار الظن الشخصي حيث قال لا يخفى ان الظن الحاصل بالاستصحاب فيمن تيقن الطهارة وشك في الحدث لا يبقى على نهج واحد بل يضعف بطول المدة شيئا فشيئا بل قد يزول الرجحان ويتساوى الطرفان بل ربما يصير الراجح مرجوحا كما اذا توضأ عند الصبح وذهل عن التحفظ ثم شك عند المغرب في صدور الحدث منه ولم يكن من عادته البقاء على الطهارة الى ذلك الوقت والحاصل ان المدار على الظن فما دام باقيا فالعمل عليه وان ضعف انتهى كلامه رفع في الخلد مقامه ويظهر من شارح الدروس ارتضاؤه حيث قال بعد حكاية هذا الكلام ولا يخفى ان هذا انما يصح لو بني المسألة على ان ما تيقن بحصوله في وقت ولم يعلم او يظن طرو ما يزيله يحصل الظن ببقائه والشك في نقيضه لا يعارضه اذ الضعيف لا يعارض القوي لكن هذا البناء ضعيف جدا بل بناؤها على الروايات مؤيدة باصالة البراءة في بعض الموارد وهي تشمل الشك والظن معا فاخراج الظن منه مما لا وجه له اصلا انتهى كلامه ويمكن استظهار ذلك من الشهيد قده في الذكرى حيث ذكر ان قولنا اليقين لا ينقضه الشك لا نعني به اجتماع اليقين والشك بل المراد ان اليقين الذي كان في الزمن الاول لا يخرج عن حكمه بالشك في الزمان الثاني لاصالة بقاء ما كان فيؤول الى اجتماع الظن والشك في الزمان الواحد فيرجح الظن عليه كما هو مطرد في العبادات انتهى كلامه ومراده من الشك مجرد الاحتمال بل ظاهر كلامه ان المناط في اعتبار الاستصحاب من باب الاخبار عدم نقض اليقين بالشك هو الظن ايضا فتامل الخامس ان المستفاد من تعريفنا السابق الظاهر في استناد الحكم بالبقاء الى مجرد الوجود السابق ان الاستصحاب يتقوم بامرين احدهما وجود الشيء في زمان سواء علم به في زمان وجوده ام لا نعم لا بد من احراز ذلك حين ارادة الحكم بالبقاء بالعلم او الظن المعتبر

واما بحسب الاعتقاد بوجود شيء في زمان مع زوال ذلك الاعتقاد في زمان اخر فلا يتحقق معه الاستصحاب الاصطلاحي وان توهم بعضهم جريانه عموم لا ينقض فيه كما ستعرفه عليه في الثاني الشك في وجوده في زمان لاحق عليه فلو شك في زمان سابق عليه فلا استصحاب وقد يطلق عليه الاستصحاب القهقري مجازا ثم المعتبر هو الشك الفعلي الموجود حال الالتفات اليه اما لو لم يلتفت فلا استصحاب وان فرض الشك فيه على فرض الالتفات فالمتيقن للحدث اذا التفت الى حاله في اللاحق فشك جرى الاستصحاب في حقه فلو غفل عن ذلك وصلى بطلت صلوته لسبق الامر بالطهارة ولا يجري في حقه حكم الشك في الصحة بعد الفراغ عن العمل لان مجراه الشك الحادث بعد الفراغ لا الموجود من قبل نعم لو غفل عن حاله بعد اليقين بالحدث وصلى ثم التفت وشك في كونه محدثا حال الصلوة او متطهرا جرى في حقه قاعدة الشك بعد الفراغ لحدوث الشك بعد العمل وعدم وجوده قبله حتى يوجب الامر بالطهارة والنهي عن الدخول فيه بدونها نعم هذا الشك اللاحق يوجب الاعادة بحكم استصحاب عدم الطهارة لولا حكومة قاعدة الشك بعد الفراغ عليه فافهم الثاني في تقسيم الاستصحاب الى اقسام ليعرف ان الخلاف في مسئلة الاستصحاب في كلها او في بعضها فنقول ان له تقسيما باعتبار المستصحب واخر باعتبار الدليل الدال عليه وثالثا باعتبار الشك الماخوذ فيه اما بالاعتبار الاول فمن وجوه احدها من حيث ان المستصحب قد يكون امرا وجوديا كوجوب شيء او طهارة شيء او رطوبة ثوب او نحو ذلك وقد يكون عدميا وهو على قسمين احدهما اشتغال الذمة بتكليف شرعي ويسمى عند بعضهم بالبراءة الاصلية واصالة النفي والثاني غيره كعدم النقل للفظ عن معناه وعدم القرينة وعدم موت زيد ورطوبة الثوب وحدوث موجب الوضوء او الغسل ونحو ذلك ولا خلاف في كون الوجودي محل النزاع واما العدمي فقد مال الاستاد الى عدم الخلاف فيه تبعا لما حكاه عن استاده السيد صاحب الرياض من دعوى الاجماع على اعتباره في العدميات واستشهد على ذلك بعد نقل الاجماع المذكور باستقرار سيرة العلماء على التمسك بالاصول العدمية مثل اصالة عدم القرينة والنقل والاشتراك وغير ذلك وبنائهم هذه المسئلة على كفاية العلة المحدثة للابقاء اقول ما استظهره قده لا يخلو عن خفاء اما دعوى الاجماع فلا مسرح لها في المقام مع ما ستعرف من تصريحات كثيرة بخلافها وان كان يشهد لها ظاهر التفتازاني في شرح الشرح حيث قال ان خلاف الحنفية المنكرين للاستصحاب انما هو في الاثبات دون النفي الاصلي واما سيرة العلماء فقد استقرت في باب الالفاظ على التمسك بالاصول الوجودية والعدمية كليهما قال الوحيد البهبهاني في رسالته الاستصحابية بعد نقل القول بانكار اعتبار الاستصحاب مطلقا عن بعض واثباته عن بعض والتفصيل عن بعض اخر ما هذا لفظه لكن الذي نجد من الجميع حتى من المنكر مطلقا انهم يستدلون باصالة عدم النقل ويقولون الامر حقيقة في الوجوب عرفا فكذا لغة لاصالة عدم النقل ويستدلون باصالة بقاء المعنى اللغوي فينكرون الحقيقة الشرعية الى غير ذلك كما لا يخفى على المتتبع انتهى ح فلا شهادة في سيرة العلماء في باب الالفاظ على خروج العدميات واما استدلاله على اثبات الاستصحاب باستغناء الباقي عن المؤثر الظاهر في الاختصاص بالوجودي فمع انه معارض باختصاص بعض ادلتهم الاخر بالعدمي وبانه يقتضي ان يكون النزاع مختصا بالشك من حيث المقتضي لا من حيث الرافع يمكن توجيهه ايضا بان الغرض الاصلي هنا لما كان هو التكلم في الاستصحاب الذي هو من ادلة الاحكام الشرعية اكتفوا بذكر ما يثبت الاستصحاب الوجودي مع انه يمكن ان يكون الغرض تتميم المطلب في العدمي بالاجماع المركب بل الاولوية لان الموجود اذا لم يحتج في بقائه الى المؤثر فالمعدوم كذلك بالطريق الاولى نعم ظاهر عنوانهم للمسئلة باستصحاب الحال وتعريفهم له ظاهر الاختصاص بالوجودي الا ان الوجه فيه بيان الاستصحاب الذي هو من الادلة الشرعية للاحكام ولذا عنونه بعضهم بل الاكثر باستصحاب حال الشرع ومما ذكرنا يظهر عدم جواز الاستشهاد على اختصاص محل النزاع بظاهر قولهم في عنوان المسئلة باستصحاب الحال في الوجودي والا لدل تقييد كثير منهم العنوان باستصحاب حال الشرع على اختصاص النزاع بغير الامور الخارجية وممن يظهر منه دخول العدميات في محل الخلاف الوحيد البهبهاني فيما تقدم منه بل لعله صرح في ذلك بملاحظة ما ذكره قبل ذلك في تقسيم الاستصحاب واصرح من ذلك في عموم محل النزاع استدلال النافين في كتب الخاصة والعامة بانه لو كان الاستصحاب حجة لزم ترجيح بينة النافي لاعتضاده بالاستصحاب واستدلال المثبتين كما في النهاية بانه لو لم يعتبر الاستصحاب لانسد باب استنباط الاحكام من الادلة لتطرق احتمالات فيها لا تندفع الا بالاستصحاب وممن انكر الاستصحاب في العدميات صاحب المدارك حيث انكر اعتبار استصحاب عدم التذكية الذي تمسك به الاكثر لنجاسة الجلد المطروح وبالجملة فالفحص المتتبع يشهد بان العدميات ليست خارجة عن محل النزاع بل سيجيء عند بيان ادلة الاقوال ان القول بالتفصيل بين العدمي والوجودي مبني على اعتبار الاستصحاب من باب الظن وجوده بين العلماء لا يخلو من اشكال فضلا عن اتفاق النافين عليه اذ ما من استصحاب وجودي الا ويمكن معه فرض استصحاب عدمي يلزم من الظن به بقاء المستصحب الوجودي فيسقط فائدة نفي اعتبار الاستصحاب في الوجوديات وانتظر لتمام الكلام ومما يشهد بعدم الاتفاق في العدميات اختلافهم في ان النافي يحتاج الى دليل ام لا فلاحظ ذلك العنوان تجده شاهد صدق على ما ادعيناه نعم ربما يظهر من بعضهم خروج بعض الاقسام من العدميات من محل النزاع كاستصحاب النفي المسمى بالبراءة الاصلية فان المصرح به في كلام غير واحد كالمحدث الاسترابادي والمحدث البحراني عدم الخلاف فيه بل مال الاول الى كونه من ضروريات الدين والحق الثاني بذلك استصحاب عدم المخصص والمقيد والتحقيق ان اعتبار الاستصحاب بمعنى التعويل في تحقق شيء في الزمان الثاني على تحققه في الزمان السابق عليه مختلف فيه من غير فرق بين الوجودي والعدمي نعم قد يتحقق في بعض الموارد قاعدة اخرى يوجب الاخذ بمقتضى الحالة السابقة كقاعدة قبح التكليف من غير بيان او عدم الدليل دليل العدم او ظهور الدليل الدال

على الحكم في استمراره او عمومه واطلاقه او غير ذلك وهذا لا ربط له باعتبار الاستصحاب ثم انا لم نجد في اصحابنا من فرق بين الوجودي والعدمي نعم حكى شارح الشرح هذا التفصيل عن الحنفية قال ان المستصحب قد يكون حكما شرعيا كالطهارة المستصحبة وقد يكون غيره كاستصحاب الكرية والرطوبة والوضع الاول عند الشك في حدوث النقل او في تاريخه والظاهر بل صرح جماعة بوقوع الخلاف في كلا القسمين ثم نسب الى بعض التفصيل بينهما بانكار الاول والاعتراف بالثاني ونسب الى اخر العكس حكيهما الفاضل القمي في القوانين وفيه نظر يظهر بتوضيح المراد من الحكم الشرعي وغيره فنقول الحكم الشرعي يراد به تارة الحكم الكلي الذي من شانه ان يؤخذ من الشارع كطهارة من خرج منه المذي او نجاسة ما زال تغيره بنفسه واخرى يراد به ما يعم الحكم الجزئي الخاص في الموضوع الخاص كطهارة هذا الثوب ونجاسته فان الحكم بهما من جهة عدم ملاقاته للنجس او ملاقاته ليس وظيفة الشارع نعم وظيفته اثبات الطهارة الكلية لكل شيء شك في ملاقاته للنجس وعدمها وعلى الاطلاق الاول جرى الاخباريون حيث انكروا اعتبار الاستصحاب في نفس احكام الله تعالى وجعله الاسترابادي من اغلاط من تاخر عن المفيد مع اعترافه باعتبار الاستصحاب في مثل طهارة الثوب ونجاسته وغيرهما مما شك فيه من الاحكام الجزئية لاجل الاشتباه في الامور الخارجية وصرح المحدث الحر العاملي بان اخبار الاستصحاب لا تدل على اعتباره في نفس الحكم الشرعي وانما تدل على اعتباره في موضوعاته ومتعلقاته والاصل في ذلك عندهم ان الشبهة في الحكم الكلي لا مرجع فيها الا الاحتياط دون البراءة او الاستصحاب فانهما عندهم مختصان بالشبهة في الموضوع وعلى الاطلاق الثاني جرى بعض اخر قال المحقق الخوانساري في مسئلة الاستنجاء بالاحجار وينقسم الى قسمين باعتبار الحكم الماخوذ فيه الى شرعي وغيره ومثل للاول بنجاسة الثوب او البدن وللثاني برطوبته ثم قال ذهب بعضهم الى حجيته بقسميه وبعضهم الى حجية القسم الاول فقط انتهى اذا عرفت ما ذكرناه ظهر ان عد القول بالتفصيل بين الاحكام الشرعية والامور الخارجية قولين متعاكسين ليس على ما ينبغي لان المراد بالحكم الشرعي ان كان هو الحكم الاول الكلي الذي انكره الاخباريون فليس هنا من يقول باعتبار الاستصحاب فيه ونفيه في غيره فان ما حكاه المحقق الخوانساري واستظهره السبزواري هو اعتباره في الحكم الشرعي بالاطلاق الثاني الذي هو اعم من الاول وان اريد بالحكم الشرعي الاطلاق الثاني الاعم فلم يقل احد باعتباره في غير الحكم الشرعي وعدمه في الحكم الشرعي لان الاخباريين لا ينكرون الاستصحاب في الاحكام الجزئية ثم ان المحصل من القول بالتفصيل بين القسمين المذكورين في هذا التقسيم ثلثة الاول اعتبار الاستصحاب في الحكم الشرعي مطلقا جزئيا كان كنجاسة الثوب او كليا كنجاسة الماء المتغير بعد زوال التغير وهو الظاهر مما حكاه المحقق الخوانساري الثاني اعتباره فيما عدا الحكم الشرعي الكلي وان كان حكما جزئيا وهو الذي حكاه في الرسالة الاستصحابية عن الاخباريين الثالث اعتباره في الحكم الجزئي دون الكلي ودون الامور الخارجية وهو الذي ربما يستظهر مما حكاه السيد شارح الوافية عن المحقق الخوانساري في حاشيته على قول الشهيد ويحرم استعمال الماء النجس والمشتبه الوجه الثالث من حيث ان المستصحب قد يكون حكما تكليفيا وقد يكون وضعيا شرعيا كالاسباب والشروط والموانع وقد وقع الخلاف من هذه الجهة ففصل صاحب الوافية بين التكليفي وغيره بالانكار في الاول دون الثاني وانما لم ندرج هذا التقسيم في القسم الثاني مع انه تقسيم لاحد قسميه لان ظاهر كلام المفصل المذكور وان كان هو التفصيل بين الحكم التكليفي والوضعي الا ان اخر كلامه ظاهر في اجراء الاستصحاب في نفس الاسباب والشروط والموانع دون السببية والشرطية والمانعية وسيتضح ذلك عند نقل عبارته عند التعرض لادلة الاقوال واما بالاعتبار الثاني فمن وجوه ايضا احدها من حيث ان الدليل المثبت للمستصحب اما ان يكون هو الاجماع واما ان يكون غيره وقد فصل بين هذين القسمين الغزالي فانكر الاستصحاب في الاول وربما يظهر من صاحب الحدائق فيما حكى عنه في الدرر النجفية ان محل النزاع في الاستصحاب منحصر في استصحاب حال الاجماع وسيأتي تفصيل ذلك عند نقل ادلة الاقوال ان شاء الله الثاني من حيث انه قد يثبت بالدليل الشرعي وقد يثبت بالدليل العقلي ولم اجد من فصل بينهما الا ان في تحقق الاستصحاب مع ثبوت الحكم بالدليل العقلي وهو الحكم العقلي المتوصل به الى حكم شرعي تاملا نظرا الى ان الاحكام العقلية كلها مبينة مفصلة من حيث مناط الحكم الشرعي والشك في بقاء المستصحب وعدمه لا بد وان يرجع الى الشك في موضوع الحكم لان الجهات المقتضية للحكم العقلي بالحسن والقبح كلها راجعة الى قيود فعل المكلف الذي هو الموضوع فالشك في حكم العقل حتى لاجل وجود الرافع لا يكون الا للشك في موضوعه والموضوع لا بد ان يكون محرزا معلوم البقاء في الاستصحاب كما سيجيء ولا فرق فيما ذكرنا بين ان يكون الشك من جهة الشك في وجود الرافع وبين ان يكون لاجل الشك في استعداد الحكم لان ارتفاع الحكم العقلي لا يكون الا بارتفاع موضوعه فيرجع الامر بالاخرة الى تبدل العنوان الا ترى ان العقل اذا حكم بقبح الصدق الضار فحكمه يرجع الى ان الضار من حيث انه ضار حرام ومعلوم ان هذه القضية غير قابلة للاستصحاب عند الشك في الضرر مع العلم بتحققه سابقا لان قولنا المضر قبيح حكم دائمي لا يحتمل ارتفاعه ابدا ولا ينفع في اثبات القبح عند الشك في بقاء الضرر ولا يجوز ان يقال ان هذا الصدق كان قبيحا سابقا فيستصحب قبحه لان الموضوع في حكم العقل بالقبح ليس هذا الصدق بل عنوانه المنتفي الحكم له مقطوع البقاء وهذا بخلاف الاحكام الشرعية فانه قد يحكم الشارع على الصدق بكونه حراما ولا يعلم ان المناط الحقيقي فيه باق في زمان الشك او مرتفع فيستصحب الحكم الشرعي فان قلت على القول بكون الاحكام الشرعية تابعة للاحكام العقلية فما هو مناط الحكم وموضوعه في الحكم العقلي بقبح هذا الصدق فهو المناط والموضوع في حكم الشرع بحرمته اذ المفروض بقاعدة التطابق ان موضوع الحرمة ومناطها هو بعينه موضوع القبح ومناطه قلت هذا مسلم لكنه مانع عن الفرق بين الحكم

الشرعي والعقلي من جهة الظن بالبقاء في الآن اللاحق لا من جهة ان الاستصحاب عدمه فانه تابع لتحقق موضوع المستصحب ومعروضه
بحكم العرف فاذا حكم الشارع بحرمة شيء في زمان وشك في الزمان الثاني ولم يعلم ان المناط الحقيقي واقعا الذي هو عنوان الموضوع في حكم
العقل باق هنا ام لا فيقال هنا ان الحكم الشرعي الثابت لما هو الموضوع لدى الادلة الشرعية كان موجودا سابقا وشك في بقائه ويجري فيه
اخبار الاستصحاب نعم لو علم مناط هذا الحكم وعنوانه الذي علق عليه حكم العقل لم يجر الاستصحاب لما ذكرنا من عدم احراز الموضوع ومما ذكرنا
يظهر ان الاستصحاب لا يجري في الاحكام العقلية ولا في الاحكام الشرعية المستندة اليها سواء كانت وجودية ام عدمية اذا كان العدم مستندا
الى القضية العقلية كعدم وجوب الصلاة مع السورة على ناسيها فانه لا يجوز استصحابه بعد الالتفات كما صدر من بعض من مال الى الحكم بالاجزاء
في هذه الصورة واشباهها من موارد الاعذار العقلية الرافعة للتكليف مع قيام مقتضيه واما اذا لم يكن العدم مستندا الى القضية العقلية بل
كان لعدم المقتضي وان كانت القضية العقلية موجودة ايضا فلا باس باستصحاب العدم المطلق بعد ارتفاع القضية العقلية ومن هذا
الباب استصحاب حال العقل المراد به في اصطلاحهم استصحاب البراءة والنفي فالمراد استصحاب الحال التي يحكم العقل على طبقها وهو عدم التكليف
لا الحال المستندة الى العقل حتى يقال ان مقتضى ما تقدم هو عدم جواز استصحاب عدم التكليف عند ارتفاع القضية العقلية وهي قبح تكليف
غير المميز او المعدوم ومما ذكرنا ظهر انه لا وجه للاعتراض على القوم في تخصيص استصحاب حال العقل باستصحاب النفي والبراءة بان الثابت بالعقل
قد يكون عدميا وقد يكون وجوديا فلا وجه للتخصيص وذلك لما عرفت من ان الحال المستند الى العقل المنوط بالقضية العقلية لا يجري فيه الاستصحاب
وجوديا كان او عدميا وما ذكره من الامثلة يظهر الحال فيها مما تقدم الثالث ان دليل المستصحب اما ان يدل على استمرار الحكم الى حصول رافع
او غاية واما ان لا يدل وقد فصل بين هذين القسمين المحقق في المعارج والمحقق الخوانساري في شرح الدروس فانكرا الحجية في الثاني واعترفا بها في
الاول مطلقا كما يظهر من المعارج او بشرط كون الشك في وجود الغاية كما ياتي من شارح الدروس وقد يحمل بعضهم تبعا لصاحب المعالم ان قول المحقق قدس سره موافق
للمنكرين لان محل النزاع ما لم يكن الدليل مقتضيا للحكم في الآن اللاحق لولا الشك في الرافع وهو غير بعيد بالنظر الى كلام السيد والشيخ وابن زهرة
وغيرهم حيث ان المفروض في كلامهم هو كون دليل الحكم في الزمان الاول قضية مهملة ساكتة عن حكم الزمان الثاني ولو مع فرض عدم الرافع الا
ان الذي يقتضيه التدبر في بعض كلماتهم مثل انكار السيد لاستصحاب البلد المبني على ساحل البحر مع كون الشك فيه نظير الشك في وجود الرافع للحكم لشمول
وغير ذلك مما يظهر للمتامل ويقتضيه الجمع بين كلماتهم وبين ما يظهر من بعض استدلال المثبتين والنافين هو عموم النزاع لما ذكره المحقق فما ذكره
في المعارج اخيرا ليس رجوعا عما ذكره اولا بل لعله بيان لمورد تلك الادلة التي ذكرها لاعتبار الاستصحاب وانها لا تقتضي اعتباره في غير مورد يكون
الدليل فيه مقتضيا للحكم مطلقا ويشك في رافعه واما باعتبار الشك في البقاء فمن وجوه ايضا احدها من جهة ان الشك قد ينشأ من اشتباه الامر الخارجي
مثل الشك في حدوث البول او كون الحادث بولا او وذيا ويسمى بالشبهة في الموضوع سواء كان المستصحب حكما شرعيا كالطهارة في المثال او موضوعا
كالرطوبة والكرية ونقل اللفظ عن معناه الاصلي وشبه ذلك وقد ينشأ من اشتباه الحكم الشرعي الصادر من الشارع كالشك في بقاء نجاسة المتغير بعد
زوال تغيره وطهارة المكلف بعد حدوث المذي منه ونحو ذلك والظاهر دخول القسمين في محل النزاع كما يظهر من كلام المنكرين حيث ينكرون استصحاب
حياة زيد بعد غيبته عن النظر والبلد المبني على ساحل البحر ومن كلام المثبتين حيث يستدلون بتوقف نظام معاش الناس ومعادهم على الاستصحاب
ويحكى عن الاخباريين اختصاص الخلاف بالثاني وهو الذي صرح به المحدث البحراني ويظهر من كلام المحدث الاسترابادي حيث قال في فوائده اعلم
ان للاستصحاب صورتين معتبرتين باتفاق الامة بل اقول اعتبارهما من ضروريات الدين احداهما ان الصحابة وغيرهم كانوا يستصحبون ما جاء به نبينا
صلى الله عليه وآله وسلم الى ان يجيء صلى الله عليه وآله ناسخه الثانية انا نستصحب كل امر من الامور الشرعية مثل كون الرجل مالك ارض وكونه زوج امرأة وكونه عبد
رجل وكونه على وضوء وكون الثوب طاهرا او نجسا وكون الليل او النهار باقيا وكون ذمة الانسان مشغولة بصلاة او طواف الى ان يقطع بوجود شيء
جعله الشارع سببا لنقض تلك الامور ثم ذلك الشيء قد يكون شهادة العدلين وقد يكون قول الحجام المسلم او من في حكمه وقد يكون قول
القصار او من في حكمه وقد يكون بيع ما يحتاج الى الذبح والغسل في سوق المسلمين واشباه ذلك من الامور الحسية انتهى ولولا تمثيله باستصحاب
الليل والنهار لاحتمل ان يكون معقد اجماعه الشك من حيث المانع وجودا او منعا الا ان الجامع بين جميع امثلة الصورة الثانية ليس الا الشبهة الموضوعية
فكانه استثنى من محل الخلاف صورة واحدة من الشبهة الحكمية اعني الشك في النسخ وجميع صور الشبهة الموضوعية واصرح من العبارة المذكورة في
اختصاص محل الخلاف بالشبهة الحكمية ما حكي عنه في الفوائد انه قال في جملة كلام له ان صور الاستصحاب المختلف فيه راجعة الى انه اذا ثبت حكم بخطاب شرعي
في موضوع في حال من حالاته نجريه في ذلك الموضوع عند زوال الحالة القديمة وحدوث نقيضها فيه ومن المعلوم انه اذا تبدل قيد موضوع المسألة بنقيض
ذلك القيد اختلف موضوع المسألتين فالذي سموه استصحابا راجع في الحقيقة الى اسراء حكم لموضوع الى موضوع آخر متحد معه بالذات مختلف معه بالقيد والصفات
انتهى الثاني من حيث ان الشك بالمعنى الاعم الذي هو المأخوذ في تعريف الاستصحاب قد يكون مع تساوي الطرفين وقد يكون مع رجحان البقاء او الارتفاع
ولا اشكال في دخول الاولين في محل النزاع واما الثالث فقد يتراءى من بعض كلماتهم عدم وقوع الخلاف فيه قال شارح المختصر معنى استصحاب
الحال ان الحكم الفلاني قد كان ولم يظن عدمه وكلما كان كذلك فهو مظنون البقاء وقد اختلف في حجيته لافادته الظن وعدمها لعدم افادته انتهى والتحقيق

ان محل

ان محل الخلاف ان كان في اعتبار الاستصحاب من باب التعبد والطريق الظاهري عمّ صورة الظن الغير المعتبر بالخلاف وان كان من باب افادة الظن
كما صرح به شارح المختصر فان كان من باب الظن الشخصي كما يظهر من كلمات بعضهم كشيخنا البهائي في الحبل المتين وبعض من تاخر عنه كان محل الخلاف
في غير صورة الظن بالخلاف اذ مع وجوده لا يعقل ظن البقاء وان كان من باب افادة نوعه الظن لو خلي وطبعه وان عرض لبعض افراده ما يسقطه عن افادة
الظن عمّ الخلاف صورة الظن بالخلاف ايضا ويمكن ان يحمل كلام العضدي على ارادة ان الاستصحاب من شانه بالنوع ان يفيد الظن عند فرض عدم
الظن بالخلاف وسيجيء زيادة توضيح لذلك ان شاء الله الثالث من حيث ان الشك في بقاء المستصحب قد يكون من جهة المقتضي والمراد به الشك من حيث
استعداده وقابليته في ذاته للبقاء كالشك في بقاء الليل والنهار وخيار الغبن بعد الزمان الاول وقد يكون من جهة طرو الرافع مع القطع باستعداده
للبقاء وهذا على اقسام لان الشك اما في وجود الرافع كالشك في حدوث البول واما ان يكون في رافعية الموجود اما لعدم تعين ما يكون
كفعل الظهر المشكوك كونه رافعا لشغل الذمة بالصلاة المكلف بها قبل العصر يوم الجمعة من جهة تردده بين الظهر والجمعة واما للجهل بصفة
الموجود من كونه رافعا كالمذي او مصداقا لرافع معلوم المفهوم كالرطوبة المرددة بين البول والودي او مجهول المفهوم ولا اشكال في كون ما عدا
الشك في وجود الرافع محلا للخلاف وان كان ظاهر استدلال بعض المثبتين بان المقتضي للحكم الاول موجود الى آخره يوهم الخلاف واما هو
ايضا فوقوع الخلاف فيه كما يظهر من انكار السيد للاستصحاب في البلد المبني على ساحل البحر وزيد الغائب عن النظر وان الاستصحاب لو كان حجة
لكان بينة النافي اولى لاعتضادها بالاستصحاب وكيف كان فقد يفصل بين كون الشك من جهة المقتضي وبين كونه من جهة الرافع فينكر الاستصحاب
في الاول وقد يفصل في الرافع بين الشك في وجوده والشك في رافعية الموجود فينكر الثاني مطلقا او اذا لم يكن الشك في المصداق الخارجي هذه جملة ما
حضرني من كلمات الاصحاب والمتحصل منها في بادي النظر احد عشر قولا الاول القول بالحجية مطلقا الثاني عدمها مطلقا الثالث التفصيل بين العدمي والوجودي
الرابع التفصيل بين الامور الخارجية وبين الحكم الشرعي مطلقا فلا يعتبر في الاول الخامس التفصيل بين الحكم الشرعي الكلي وغيره فلا يعتبر في الاول الا في عدم
النسخ السادس التفصيل بين الحكم الشرعي الجزئي وغيره فلا يعتبر في غير الاول السابع التفصيل بين الاحكام الوضعية يعني نفس الاسباب والشروط
والموانع والاحكام التكليفية التابعة لها وبين غيرها من الاحكام الشرعية فيجري في الاول دون الثاني الثامن التفصيل بين ما ثبت بالاجماع
وغيره فلا يعتبر في الاول التاسع التفصيل بين كون المستصحب مما ثبت بدليله او من الخارج استمراره فشك في الغاية الرافعة له وبين غيره فيعتبر
في الاول دون الثاني كما هو ظاهر المعارج العاشر هذا التفصيل مع اختصاص الشك بوجود الغاية كما هو الظاهر من المحقق السبزواري فيما سيجيء من
كلامه الحادي عشر زيادة الشك في مصداق الغاية من جهة الاشتباه المصداقي دون المفهومي كما هو ظاهر ما سيجيء من المحقق الخوانساري ثم انه لو بني على ملاحظة
ظواهر كلمات من تعرض لهذه المسالة في الاصول والفروع لزادت الاقوال على العدد المذكور بكثير بل يحصل لعالم واحد قولان او ازيد في المسالة الا ان صرف
الوقت في هذا مما لا ينبغي والاقوى هو القول التاسع وهو الذي اختاره المحقق فان المحكي عنه في المعارج انه قال اذا ثبت حكم في وقت ثم جاء وقت آخر ولم يقم
دليل على انتفاء ذلك الحكم هل يحكم ببقائه ما لم تقم دلالة على نفيه ام يفتقر الحكم في الوقت الثاني الى دلالة حكي عن المفيد قدس سره انه يحكم ببقائه وهو
المختار وقال المرتضى قدس سره لا يحكم ثم مثّل بالمتيمم الواجد للماء في اثناء الصلاة ثم احتج للحجية بوجوه منها ان المقتضي للحكم الاول موجود ثم ذكر ادلة المانعين واجاب
عنها ثم قال والذي نختاره ان ننظر في دليل ذلك الحكم فان كان يقتضيه مطلقا وجب الحكم باستمرار الحكم كعقد النكاح فانه يوجب حل الوطي مطلقا فاذا وقع
الخلاف في الالفاظ التي يقع بها الطلاق فالمستدل على ان الطلاق لا يقع بها لو قال حل الوطي ثابت قبل النطق بهذه الالفاظ فكذا بعده كان
صحيحا لان المقتضي للتحليل وهو العقد اقتضاه مطلقا ولا يعلم ان الالفاظ المذكورة رافعة لذلك الاقتضاء فيثبت الحكم عملا بالمقتضي لا يقال ان المقتضي
هو العقد ولم يثبت انه باق لانا نقول وقوع العقد اقتضى حل الوطي لا مقيدا بوقت فيلزم دوام الحل نظرا الى وقوع المقتضي لا الى دوامه فيجب ان يثبت
الحل حتى يثبت الرافع ثم قال فان كان الخصم يعني بالاستصحاب ما اشرنا اليه فليس هذا عملا بغير دليل وان كان يعني امرا وراء هذا فنحن مضربون عنه
انتهى ويظهر من صاحب المعالم اختياره حيث جعل هذا القول من المحقق نفيا لحجية الاستصحاب فيظهر ان الاستصحاب المختلف فيه غيره لنا على ذلك وجوه
الاول ظاهر كلمات جماعة في الاتفاق عليه فمنها ما عن المبادي حيث قال الاستصحاب حجة لاجماع الفقهاء على انه متى حصل حكم ثم وقع الشك في انه طرأ
ما يزيله ام لا وجب الحكم ببقائه على ما كان اولا ولولا القول بان الاستصحاب حجة لكان ترجيحا لاحد طرفي الممكن من غير مرجح انتهى ومراده وان كان الاستدلال
به على حجية مطلق الاستصحاب بناء على ما ادعاه من ان الوجه في الاجماع على الاستصحاب مع الشك في طرو المزيل هو اعتبار الحالة السابقة مطلقا لكنه ممنوع
لعدم الملازمة كما سيجيء ونظير هذا ما عن النهاية من ان الفقهاء باسرهم على كثرة اختلافهم اتفقوا على انا متى تيقنا حصول شيء وشككنا في حدوث
المزيل له اخذنا بالمتيقن وهو عين الاستصحاب لانهم رجحوا بقاء الباقي على حدوث الحادث ومنها تصريح صاحب المعالم والفاضل الجواد بان ما
ذكره المحقق اخيرا في المعارج راجع الى قول السيد المرتضى المنكر للاستصحاب فان هذا شهادة منهما على خروج ما ذكره المحقق عن مورد النزاع وكونه
موضع وفاق الا ان في صحة هذه الشهادة نظرا لان ما مثل في المعارج من الشك في الرافعية من مثال النكاح هو بعينه ما انكره الغزالي ومثل له بالخارج
من غير السبيلين فان الطهارة كالنكاح في ان سببها مقتض لتحققها دائما الى ان يثبت الرافع الثاني انا تتبعنا موارد الشك في بقاء الحكم السابق
المشكوك من جهة الرافع فلم نجد من اول الفقه الى آخره موردا الا وحكم الشارع فيه بالبقاء الا مع امارة توجب الظن بالخلاف كالحكم بنجاسة الخارج قبل

ووجب عادتها لانه اذا عثر عليه المكلف لم يجر مخالفته لان المفروض عدم العلم بمخالفته للواقع فيكون معصية ظاهرية من حيث فرض كونه سبيلا شرعيا الى الواقع فهو في الحقيقة نوع من التجري وهذا المعنى مفقود مع عدم الاطلاع على هذا الطريق ووجوب رجوع العامي الى المفتي لاجل الواجبات فاذا رجع وصادف الواقع وجب من حيث الواقع وان لم يصادف الواقع لم يكن الرجوع اليه في هذا الواقعة واجبا في الواقع ويترتب عليه اثار الوجوب ظاهرا مشروطة بعدم انكشاف الخلاف لا استحقاق العقاب على الترك فانه ثبت وافعاله با التجري ومما يظهر انه لا يعد العقاب مع مصادفة الواقع من جهة تعدد التكليف نعم لو قلنا بان مؤديات الطرق الشرعية احكام واقعية ثانوية لزم من ذلك انقلاب التكليف الى مؤديات تلك الطرق وكان اوجه الاحتمالات الاخير الثاني منها الثاني قد عرفت ان الجاهل العامل بما يوافق البراءة مع قدرته على الفحص واستبانة الحال غير معذور لا من حيث العقاب ولا من جهة سائر الاثار بمعنى ان شيئا من اثار الشيء المجهول عقابا او غيره من الاثار المترتبة على ذلك الشيء في حق العالم لا يرتفع عن الجاهل لاجل جهله وقد استثنى الاصحاب من ذلك القصر والاتمام والجهر والاخفات فحكموا بمعذورية الجاهل في هذين الموضعين وظ كلامهم ارادتهم العذر من حيث الحكم الوضعي وهي الصحة بمعنى سقوط الفعل ثانيا دون المؤاخذة وهو الذي يقتضيه دليل المعذورية في الموضعين فيقع الاشكال في انه اذا لم يكن معذورا من حيث الحكم التكليفي كسائر الاحكام المجهولة للمكلف المقصر فيكون تكليفه بالواقع وهو القصر بالنسبة الى المسافر باقيا وما يأتي به من الاتمام المحكوم بكونه مسقطا ان لم يكن مامورا به فكيف يسقط الواجب وان كان مامورا به فكيف يجتمع الامر به مع فرض وجود الامر بالقصر ودفع هذا الاشكال اما بمنع تعلق التكليف فعلا بالواقع المتروك واما بمنع تعلقه بالماتي به واما بمنع التنافي بينهما فالاول اما بدعوى كون القصر مثلا واجبا على المسافر العالم وكذا الجهر والاخفات واما بمنع معذوريته بمعنى كون الجهل بهذه المسألة كالجهل بالموضوع يعذر صاحبه ويحكم عليه ظاهرا بخلاف الحكم الواقعي وهذا الجاهل وان لم يتوجه اليه خطاب مشتمل على حكم ظاهري كما في الجاهل بالموضوع الا انه مستغنى عنه باعتقاده لوجوب هذا الشيء عليه في الواقع وكونه مؤاخذا على ترك التعلم فلا يجب عليه القصر لغفلته عنه نعم من جهة القول بعدم التكليف للغافل بالواقع وكونه مؤاخذا على ترك التعلم فلا يجب عليه القصر لغفلته عنه نعم يعاقب على عدم ازالة الغفلة كما تقدم استظهاره من صاحب المدارك ومن تبعه واما من جهة تسليم تكليفه بالواقع ينقطع عند الغفلة لقبح خطاب العاجز وان كان العجز بسوء اختياره فهو معاقب حين الغفلة على ترك القصر لكنه ليس مامورا به حتى يجتمع مع فرض وجود الامر بالاتمام لكن هذا كله خلاف ظاهر المشهور حيث ان الظاهر منهم كما تقدم بقاء التكليف بالواقع المجهول بالنسبة الى الجاهل ولذا يبطلون صلوة الجاهل بحرمة الغصب اذ لولا النهي حين الصلوة لم يكن وجه للبطلان والثاني منع تعلق الامر بالماتي به والتزام ان غير الواجب قد يقوم مقامه في الوقت حيث يستلزم فعل التمام فوات القصر لكن هذا الوجه لا يكون الماتي به مامورا به في حقه مثل قولك في الجهر والاخفات مما ثبت ونحو ذلك الموارد التي قام فيها غير الواجب مقام الواجب مع عدم الوجوب بالبدل بل النكتة في تلك الموارد سقوط الامر الواقعي وثبوت الامر بالبدل فتم الثالث ما ذكره كاشف الغطاء من ان التكليف بالاتمام مرتب على معصية الشارع بترك القصر فقد كلفه بالقصر والاتمام على تقدير معصيته في التكليف بالقصر وسلك هذا الطريق في مسئلة الضد في تصحيح فعل غير الاهم من الواجبين المضيقين اذا ترك المكلف الامتثال بالاهم ويرده انا لا نعقل الترتب في المقامين وانما يعقل ذلك فيما اذا حدث التكليف الثاني بعد تحقق معصية الاول كمن عصى بترك الصلوة مع الطهارة المائية فكلف لضيق الوقت بالترابية الثالث ان وجوب الفحص انما هو في اجراء الاصل في الشبهة الحكمية الناشئة من عدم النص او اجمال بعض الفاظه او تعارض النصوص اما اجراء الاصل في الشبهة الموضوعية فان كانت الشبهة في التحريم فلا اشكال ولا خلاف ظاهرا في عدم وجوب الفحص ويدل عليه اطلاق الاخبار مثل قوله كل شيء لك حلال حتى تعلم وقوله حتى يستبين لك غيره او تقوم به البينة وقوله حتى يجيئك شاهدان يشهدان ان فيه الميتة وغير ذلك السالم عما يصلح لتقييدها وان كانت الشبهة وجوبية فمقتضى ادلة البراءة حتى العقل كبعض كلمات العلماء عدم وجوب الفحص ايضا وهو مقتضى حكم العقلاء في بعض الموارد مثل قول المولى لعبده اكرم العلماء او المؤمنين فانه لا يجب الفحص في المشكوك حاله في المثالين الا انه قد يترائى ان بناء العقلاء في بعض الموارد على الفحص والاحتياط كما اذا امر المولى باحضار علماء البلد او اطبائها او اضافتهم او اعطاء كل واحد منهم دينارا فانه قد يدعى ان بنائهم على الفحص عن اولئك وعدم الاقتصار على المعلوم ابتداء مع احتمال وجود غيرهم في البلد قال في المعالم في مقام الاستدلال على وجوب التبين في خبر مجهول الحال بانه التثبت في خبر الفاسق ان وجوب التثبت فيها متعلق بنفس الوصف لا بما تقدم العلم به ومقتضى ذلك ارادة الفحص والبحث عن حصوله وعدمه الا ترى ان قول القائل اعط كل بالغ رشيد من هذه الجماعة مثلا درهما يقتضي ارادة السؤال والفحص عن جمع الوصفين لا الاقتصار على من سبق العلم باجتماعهما فيه انتهى وايده المحقق القمي في القوانين بان الواجبات المشروطة بوجود شيء انما يتوقف وجوبها على وجود الشرط لا على العلم بوجوده فبالنسبة الى العلم مطلق لا مشروط مثل ان من شك في كون ماله بمقدار استطاعة الحج لعدم علمه بمقدار المال لا يمكنه ان يقول اني لا اعلم اني مستطيع ولا يجب علي شيء بل يجب عليه محاسبة ماله ليعلم انه واجد للاستطاعة او فاقد لها نعم لو شك بعد المحاسبة في ان هذا المال هل يكفيه في الاستطاعة ام لا فالاصل عدم الوجوب ثم ذكر المثال المذكور في المعالم بالتقريب المتقدم عنه واما كلمات الفقهاء فمختلفة في فروع هذه المسئلة فقد افتى جماعة منهم كالشيخ والفاضلين وغيرهم بانه لو كان له

الاستبراء فان الحكم فيها ليس لعدم اعتبار الحالة السابقة والا لوجب الحكم بالطهارة لقاعدة الطهارة بل لغلبة بقاء جزء من البول او المني في المجرى فرجح هذا الظاهر على الاصل كما في غسالة الحمام عند بعض والبناء على الصحة المستندة الى ظهور فعل المسلم والانصاف ان هذا الاستقراء يكاد يفيد القطع وهو اولى من الاستقراء الذي ذكره غير واحد كالمحقق البهبهاني وصاحب الرياض انه المستند في حجية شهادة العدلين على الاطلاق الثالث الاخبار المستفيضة منها صحيحة زرارة ولا يضرها الاضمار قال قلت له الرجل ينام وهو على وضوء ايوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء قال يا زرارة قد تنام العين ولا ينام القلب والاذن فاذا نامت العين والاذن فقد وجب الوضوء قلت فان حرك في جنبه شيء وهو لا يعلم قال لا حتى يستيقن انه قد نام حتى يجيء من ذلك امر بين والا فانه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين ابدا بالشك ولكن ينقضه بيقين اخر وتقرير الاستدلال ان جواب الشرط في قوله والا فانه على يقين محذوف قامت العلة مقامه لدلالتها عليه وجعلها نفس الجزاء يحتاج الى تكلف واقامة العلة مقام الجزاء لا تحصى كثرة في القرآن وغيره مثل قوله وان تجهر بالقول فانه يعلم السر واخفى وان تكفروا فان الله غني عنكم ومن كفر فان ربي غني كريم ومن كفر فان الله غني عن العالمين وان يكفر بها هؤلاء فقد وكلنا بها قوما ليسوا بها بكافرين وان يسرق فقد سرق اخ له من قبل وان يكذبوك فقد كذبت رسل من قبلك الى غير ذلك فمعنى الرواية ان لم يستيقن انه قد نام فلا يجب عليه الوضوء لانه على يقين من وضوئه في السابق وبعد اهمال تقييد اليقين بالوضوء وجعل العلة نفس اليقين يكون قوله ولا ينقض اليقين بمنزلة الكبرى كلية للصغرى المذكورة هذا ولكن مبنى الاستدلال على كون اللام في اليقين للجنس اذ لو كان للعهد لكانت الكبرى المنضمة الى الصغرى ولا ينقض اليقين بالوضوء بالشك فيفيد قاعدة كلية في باب الوضوء وانه لا ينقض الا باليقين بالحدث واللام وان كانت ظاهرة في الجنس الا ان سبق يقين الوضوء ربما يوهن الظهور المذكور بحيث لو فرض ارادة خصوص يقين الوضوء لم يكن بعيدا عن اللفظ مع احتمال ان لا يكون قوله فانه على يقين علة قائمة مقام الجزاء بل يكون الجزاء مستفادا من قوله ولا ينقض والمعنى انه ان لم يستيقن النوم فهو مستيقن لوضوئه السابق ويثبت على مقتضى يقينه ولا ينقضه فيخرج قوله لا ينقض عن كونه بمنزلة الكبرى فيصير عموم اليقين وارادة الجنس منه اوهن لكن الانصاف ان الكلام مع ذلك لا يخلو عن ظهور خصوصا بضميمة الاخبار الاخر الاتية المتضمنة لعدم نقض اليقين بالشك وربما يورد على ارادة العموم من اليقين ان النفي الوارد على العموم لا يدل على السلب الكلي وفيه ان العموم مستفاد من الجنس في حيز النفي فالعموم بملاحظة النفي كما في لا رجل في الدار لا في حيزه كما في لم اخذ كل الدراهم ولو كان اللام لاستغراق الافراد كان الظاهر بقرينة المقام والتعليل وقوله ابدا هو ارادة عموم النفي لا نفي العموم وقد اورد على الاستدلال بالصحيحة بما لا يخفى جوابه على الفطن والمهم في هذا الاستدلال اثبات ارادة الجنس من اليقين ومنها صحيحة اخرى لزرارة مضمرة ايضا قال قلت له اصاب ثوبي دم رعاف او غيره او شيء من المني فعلمت اثره الى ان اصيب له الماء فحضرت الصلوة ونسيت ان بثوبي شيئا وصليت ثم اني ذكرت بعد ذلك قال تعيد الصلوة وتغسله قلت فان لم اكن رأيت موضعه وعلمت انه قد اصابه فطلبته ولم اقدر عليه فلما صليت وجدته قال تغسله وتعيد قلت فان ظننت انه قد اصابه ولم اتيقن ذلك فنظرت فلم ار شيئا فصليت فيه فرأيت فيه قال تغسله ولا تعيد الصلوة قلت لم ذلك قال لانك كنت على يقين من طهارتك فشككت فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك ابدا قلت فاني قد علمت انه قد اصابه ولم ادر اين هو فاغسله قال تغسل من ثوبك الناحية التي ترى انه قد اصابها حتى تكون على يقين من طهارتك قلت فهل علي ان شككت انه اصابه شيء ان انظر فيه قال لا ولكنك انما تريد بذلك ان تذهب بالشك الذي وقع من نفسك قلت ان رأيته في ثوبي وانا في الصلوة قال تنقض الصلوة وتعيد اذا شككت في موضع منه ثم رأيته وان لم تشك ثم رأيته رطبا قطعت الصلوة وغسلته ثم بنيت على الصلوة لانك لا تدري لعله شيء اوقع عليك فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك الحديث والتقريب كما تقدم في الصحيحة الاولى وارادة الجنس من اليقين لعله اظهر هنا واما فقه الحديث فبيانه ان مورد الاستدلال يحتمل وجهين احدهما ان يكون مورد السؤال فيه ان رأى بعد الصلوة نجاسة يعلم انها هي التي خفيت عليه قبل الصلوة وح فالمراد اليقين بالطهارة قبل ظن الاصابة والشك حين ارادة الدخول في الصلوة لكن عدم نقض ذلك اليقين بذلك الشك انما يصلح علة لمشروعية الدخول في العبادة المشروطة بالطهارة مع الشك فيها وان الامتناع عن الدخول فيها نقض لاثار تلك الطهارة المتيقنة لا لعدم وجوب الاعادة على من تيقن انه صلى في النجاسة كما صرح به السيد الشارح للوافية اذ الاعادة ليست نقضا لاثر الطهارة المتيقنة بالشك بل هو نقض باليقين بناء على ان من اثار حصول اليقين بنجاسة الثوب حين الصلوة ولو بعدها وجوب اعادتها وربما يتخيل حسن التعليل لعدم الاعادة بملاحظة اقتضاء امتثال الامر الظاهري للاجزاء فيكون الصحيحة من حيث تعليلها دليلا على تلك القاعدة وكاشفة عنها وفيه ان ظاهر قوله فليس ينبغي يعني ليس ينبغي لك الاعادة لكونه نقضا كما ان قوله في الصحيحة لا ينقض اليقين بالشك ابدا عدم ايجاب اعادة الوضوء فافهم فانه لا يخلو عن دقة ودعوى ان من اثار الطهارة السابقة اجزاء الصلوة معها وعدم وجوب الاعادة لها فوجوب الاعادة نقض لاثار الطهارة السابقة مدفوعة بان الصحة الواقعية وعدم الاعادة للصلوة مع الطهارة المتحققة سابقا من الاثار العقلية الغير المجعولة للطهارة المتحققة لعدم معقولية عدم الاجزاء فيها مع انه يوجب الفرق بين وقوع تمام الصلوة مع النجاسة فلا يعيد وبين وقوع بعضها معها فيعيد كما هو ظاهر قوله بعد ذلك فتعيد اذا شككت في موضع منه ثم رأيته الا ان يحمل هذه الفقرة كما استظهره شارح الوافية على ما لو علم الاصابة وشك في موضعها ولم يغسلها نسيانا وهو مخالف لظاهر الكلام وظاهر قوله بعد ذلك وان لم تشك ثم رأيته الخ والثاني ان يكون مورد السؤال رؤية النجاسة بعد الصلوة مع احتمال وقوعها بعدها فالمراد انه ليس ينبغي ان ينقض يقين الطهارة بمجرد احتمال وجود النجاسة حال الصلوة فهذا الوجه سالم مما يرد على الاول الا انه خلاف ظاهر

فحصه مغشوشاً بغيرها وعلم ببلوغ الخالص نصاباً وشك في مقداره وجب التصفية لتحصيل العلم بالمقدار او الاحتياط باخراج ما يتيقن معه البراءة

ثم استشكل في التحرير في وجوب ذلك وصرح غير واحد من فحول ومع عدم العلم ببلوغ الخالص النصاب بانه لا يجب التصفية والفرق بين المسئلتين

مفقود الا ما ربما يتوهم من ان العلم بالتكليف ثابت مع العلم ببلوغ النصاب بخلاف ما لم يعلم به وفيه ان العلم بالنصاب لا يوجب الاحتياط مع

القدر المتيقن فيدور الامر بين الاقل والاكثر مع كون الزائد على تقدير وجوبه تكليفاً مستقلاً الا ترى انه لو علم بالدين وشك في قدره

لم يوجب ذلك الاحتياط والفحص مع انه لو كان هذا المقدار يمنع من اجراء البراءة قبل الفحص لمنع منها بعده اذ العلم الاجمالي لا يجوز معه الرجوع الى

البراءة ولو بعد الفحص وقال في التحرير في باب نصاب الغلات ولو شك في البلوغ ولا مكيال هنا ولا ميزان ولم يوجد سقط الوجوب دون الاستحباب

انتهى وظاهره جريان الاصل مع تعذر الفحص وتحصيل العلم وبالجملة فما ذكروه من ايجاب تحصيل العلم بالواقع مع التمكن في بعض افراد الاشتباه في الموضوع

مشكل واشكل منه فرقهم بين الموارد مع ما تقرر عندهم من اصالة نفي الزائد عند دوران الامر بين الاقل والاكثر واما ما ذكره صاحب المعالم في

طي المحقق القمي من تقريب الاستدلال بآية التثبت على رد خبر مجهول الحال من جهة تعلق الامر بالموضوع الواقعي المقتضي وجوب الفحص عن مصاديقه

وعدم الاقتصار على القدر المعلوم فلا يخفى ما فيه لان رد خبر مجهول الحال ليس مبنياً على وجوب الفحص عند الشك في الانكار ان الاخذ به لم يجب التبين

فيه بعد الفحص واليأس عن العلم بحاله كما لا يجب الاعطاء في المثال المذكور بعد الفحص عن حال المشكوك وعدم العلم باجتماع الوصفين فيه بل وجه

رده قبل الفحص وبعده ان وجوب التبين شرطي مرجعه الى اشتراط قبول الخبر في نفسه من دون اشتراط التبين فيه بعدالة المخبر فاذا شك في عدالته شك في

قبوله ولا جزم في نفسه المرجع في هذا الشك والمتعين فيه عدم القبول لان عدم العلم بحجيته كاف في عدم حجيته ثم الذي يمكن ان يقال في وجوب الفحص

اذا كان العلم بالموضوع المنوط به التكليف يتوقف كثيراً على الفحص بحيث لو اهمل الفحص لزم الوقوع في مخالفة التكليف كثيراً تعين هنا بحكم العقلاء اعتبار

الفحص ثم العمل بالبراءة كبعض الامثلة المتقدمة فان اضافة جميع علماء البلد او اطبائه لا يمكن للشخص الجاهل الا بالفحص فاذا حصل العلم ببعض واقتصر على

ذلك نافياً لوجوب اضافة من عداه باصالة البراءة من غير تفحص زائد على ما حصل به المعلوم عد مستحقاً للعقاب والملامة عند انكشاف ترك

اضافة من يمكن من تحصيل العلم به بفحص زائد ومن هنا يمكن ان يقال في مثال الحج المتقدم ان العلم بالاستطاعة في اول ازمنة

حصولها يتوقف غالباً على المحاسبة فلو بني الامر على تركها ونفي وجوب الحج باصالة البراءة لزم تأخير الحج عن اول سنة الاستطاعة بالنسبة الى كثير

من الاشخاص لكن الشأن في ثبوت هذه الدعوى واما ما استند اليه المحقق المتقدم من ان الواجبات المشروطة يتوقف وجوبها على وجود الشرط لا العلم

بوجوده فغيه انه مسلم ولا يجدي لان الشك في وجود الشرط يوجب الشك في وجود المشروط وثبوت التكليف والاصل عدمه غاية الامر الفرق بين اشتراط

التكليف بوجود الشيء واشتراطه بالعلم به انه مع عدم العلم في الصورة الثانية يقطع بانتفاء التكليف من دون حاجة الى الاصل وفي الصورة

الاولى يشك فيه فينفى بالاصل واما الكلام في مقدار الفحص فملخصه وحد الفحص هو اليأس عن وجدان الدليل فيما بايدينا من الادلة ويختلف

ذلك باختلاف الاعصار فان في زماننا هذا اذا ظن المجتهد بعدم وجود دليل التكليف في الكتب الاربعة وغيرها من الكتب المعتبرة من الحديث

التي يسهل تناولها لنوع اهل العصر على وجه صار مأيوساً كفى ذلك منه في اجراء البراءة اما عدم وجوب الزائد فللزوم الحرج وتعطيل

استعلام سائر التكاليف لان انتهاء الفحص في واقعة الى حد يحصل العلم بعدم وجود دليل التكليف يوجب الحرمان من الاطلاع على دليل

التكليف في غيرها من الوقائع فيجب فيها اما الاحتياط وهو يؤدي الى العسر واما لزوم التقليد لمن بذل فيها جهده على وجه علم بعدم دليل التكليف

فيه وجوازه ممنوع لان هذا المجتهد المتفحص ربما يخطئ ذلك المجتهد في كثير من مقدمات استنباطه للمسئلة نعم لو كان جميع مقدماته مما يرتضيها هذا

المجتهد وكان التفاوت بينهما انه اطلع على ما لم يطلع هذا امكن ان يكون قوله حجة في حقه لكن اللازم ان يتفحص في جميع المسائل الى حيث يحصل الظن

بعدم وجود دليل التكليف ثم الرجوع الى هذا المجتهد فان كان مذهبه مطابقاً للبراءة كان مؤيداً لما ظنه من عدم الدليل وان كان مذهبه

مخالفاً للبراءة كان شاهد عدل على وجود دليل التكليف فان لم يحتمل في حقه الاعتماد على الاستنباطات الحدسية او العقلية من الاخبار اخذ

اخذ بقوله في وجود دليل وجعل فتواه كروايته ومن هذا القبيل ما حكاه غير واحد من ان القدماء كانوا يعملون برسائل الشيخ ابي الحسن علي بن بابويه

عند اعواز النصوص والتقييد باعواز النصوص مبني على ترجيح النص المنقول بلفظه على الفتوى التي يحتمل الخطأ في النقل بالمعنى وان احتمل

في حقه ابتناء فتواه على الحدس والعقل لم يكن دليل على اعتباره في حقه وتعين العمل بالبراءة بقي ذكر الفاضل التوني للاصل البراءة

شروطاً آخرين الاول ان لا يكون اعمال الاصل موجباً لثبوت حكم شرعي من جهة اخرى مثل ان يقال في احد الانائين المشتبهين الاصل عدم وجوب الاجتناب

عنه فانه يوجب الحكم بوجوب الاجتناب عن الآخر او عدم بلوغ الملاقي للنجاسة كراً او عدم تقدم الكرية حيث يعلم بحدوثها على ملاقاة النجاسة

فان اعمال الاصول يوجب الاجتناب عن الاناء الآخر او الملاقى او الماء اقول توضيح الكلام في هذا المقام ان ايجاب العمل بالاصل لثبوت حكم

آخر اما باثبات الاصل المعمول به لموضوع انيط به حكم شرعي كان يثبت بالاصل براءة ذمة الشخص الواجد لمقدار من المال واف بالحج من الدين فيصير

بضميمة اصالة البراءة مستطيعاً فيجب عليه الحج فان الدين مانع عن الاستطاعة فيدفع بالاصل ويحكم بوجوب الحج بذلك المال ومنه المثال الثاني

فان اصالة عدم البلوغ الماء الملاقي للنجاسة كراً يوجب الحكم بقلته التي انيط بها الانفعال واما لاستلزام نفي الحكم به حكماً يستلزم عقلاً او

او عادة ولو من جهة القضية الشخصية لثبوت حكم تكليفي في ذلك المورد او في مورد آخر كنفي وجوب الاجتناب عن احد الانائين فانكان نابحا

للحكم على الوجه الاول كالمثال الثاني فلا يكون ذلك مانعاً عن جريان الاصل لجريان ادلته من العقل والنقل من غير مانع ومجرد ايجابه لموضوع حكم

وجودي آخر لا يكون مانعاً عن جريان ادلته كما لا يخفى على من تتبع الاحكام الشرعية والعرفية ومرجعه في الحقيقة الى دفع المانع فاذا انحصر الطهور في

ماء مشكوك الاباحة بحيث لو كان محرم الاستعمال لم يجب الصلوة لفقد الطهورين فلا مانع من اجراء اصالة الحل واثبات كونه واجداً للطهور

فيجب عليه الصلوة ومثال العرفي ما اذا قال المولى لعبده اذا لم يكن عليك شغل واجب من قبلي فاشتغل بكذا فان العقلاء يوجبون عليه الاشتغال

بكذا اذا لم يعلم بوجوب شيء على نفسه من قبل المولى وان كان على الوجه الثاني الراجع الى وجود العلم الاجمالي بثبوت حكم مردد بين حكمين فان اريد

باعمال الاصل في نفي احدهما اثبات الآخر ففيه ان مفاد ادلة اصل البراءة مجرد نفي التكليف دون اثباته وان كان الاثبات لازماً واقعياً لذلك

النفي فان الاحكام الظاهرية انما تثبت بمقدار مدلول ادلتها ولا يتعدى الى ازيد منه بمجرد ثبوت الملازمة الواقعية بينه وبين ما ثبت الا

ان يكون الحكم الظاهري الثابت بالاصل موضوعاً لذلك الحكم الآخر كما ذكرنا في مثال براءة الذمة عن الدين والحج وسيجيء توضيح ذلك في باب

تعارض الاستصحابين وان اريد باعماله في احدهما مجرد نفيه دون الاثبات فهو جار الا انه معارض بجريانه في الآخر فاللازم اما اجرائه فيهما فيلزم

طرح ذلك العلم الاجمالي لاجل العمل بالاصل واما اهماله فيهما وهو المطلوب واما اعمال احدهما بالخصوص فترجيح بلا مرجح نعم لو لم يكن العلم الاجمالي في

المقام مما يضر طرحه لزم العمل بهما كما تقدم انه احد الوجهين فيما اذا دار الامر بين الوجوب والتحريم وكيف كان فسقوط العمل بالاصل في المقام

لاجل المعارض ولا اختصاص لهذا الشرط باصل البراءة بل يجري في غيره من الاصول والادلة ولعل مقصود صاحب الوافية ذلك وقد عبر هو قده

في باب الاستصحاب بعدم المعارض واما اصالة عدم بلوغ الماء الملاقي للنجاسة كراً فقد عرفت انه لا مانع من استلزام جريانها الحكم بنجاسة الملاقي

فانه نظير اصالة البراءة من الدين المستلزم لوجوب الحج وقد فرق بينهما المحقق القمي حيث اعترف بانه لا مانع من اجراء البراءة في الدين وان استلزم

وجوب الحج ولم يحكم بنجاسة الماء مع جريان اصالة عدم الكرية جمعاً بينها وبين اصالة الطهارة المأمول بعد وجه فرق بينهما اصلاً ثم ان مورد الشك

في البلوغ كراً الماء المسبوق بعدم الكرية فالشك نفس امر الكرية والاصل هنا بقاؤه ولو لم يكن مسبوقاً بحال فلا وجه للرجوع الى الطهارة الا الشك

في كونه سداً انه يوجب في الانفعال فالشك في رافعية اللطهارة او الى النجاسة لان الملاقاة مقتضية للنجاسة والكرية مانعة عنها بمقتضى قوله ع

اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء ونحوه مما دل على سببية الكرية لعدم الانفعال المستلزمة لكونها مانعة عنه والشك في المانع في حكم العلم بعدمه

وجوباً واما اصالة عدم تقدم الكرية على الملاقاة في نفسه ليس من الحوادث المسبوقة بالعدم حتى يجري فيه الاصل نعم نفس الكرية حادثة فاذا شك

في تحققها حين الملاقاة حكم باصالة عدمها وهذا معنى عدم تقدم الكرية على الملاقاة لكن هنا اصالة عدم حدوث الملاقاة حين حدوث الكرية

وهو معنى عدم تقدم الملاقاة على الكرية فيتعارضان ولا وجه لما ذكره من الاصل وقد يفصل فيها بين ما كان تاريخ واحد من الكرية والملاقاة

معلوماً فانه يحكم باصالة تأخر المجهول بمعنى عدم ثبوته في زمان يشك في ثبوته فيه فيلحقه حكمه من الطهارة والنجاسة وقد لا يجعل الاصل جارياً بالكلية

ويحكم الاصل في نفي اللازم المقارن ويرجع الى نفي وقوع كل منهما في زمان يحتمل عدم وقوعه فيه وهو مقتضى ورود النجاسة على الماء في حال

الملاقاة فلا ينجس به انتهى يمكن ان يقال ان مقتضى ورود النجاسة والكرية موجب لانفعال الماء لان الكرية مانعة عن الانفعال لا ما بلاقيه بعد الكرية على

ما هو مقتضى قوله اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء فان الضمير المنصوب راجع الى الكر المفروض كريته فاذا حصلت الكرية حال الملاقاة كان المفروض

الملاقاة غير كر فهو نظير ما اذا حصلت الكرية بنفس الملاقاة فيما اذا تمم الماء النجس كراً بطاهر والحكم فيه الرجوع الى قاعدة الطهارة الا ان المشهور فيما نحن فيه الحكم بالنجاسة

بل ادعى المرتضى عليه الاجماع حيث استدل بالاجماع على طهارة كر رأى فيه نجاسة لم يعلم تقدم وقوعها على الكرية على كفاية تتميم النجس كراً في زوال

نجاسته ورده الفاضلان وغيرهما بان الحكم بالطهارة هنا لاجل الشك في ثبوت التنجس لان الشك مرجعه الى الشك في كون الملاقاة مؤثرة

لوقوعها قبل الكرية او غير مؤثرة لكنه يشكل بناء على ان الملاقاة سبب للانفعال والكرية مانعة فاذا علم بوقوع السبب في زمان ولم يعلم

وجود المانع وجب الحكم بالمسبب الا ان الاكتفاء بوجود السبب من دون احراز عدم المانع ولو بالاصل محل تامل فتأمل الثاني ان لا يتضرر باعمالها مسلم

كما لو فتح انسان قفص طائر فطار او حبس شاة فمات ولدها او امسك رجلاً فهرب دابته فان اعمال البراءة فيها يوجب تضرر المالك فيحتمل اندراجه

في قاعدة الاتلاف وعموم قوله لا ضرر ولا ضرار لان المراد نفي الضرر من غير جبران بحسب الشرع والا فالضرر غير منفي فلا علم حينئذ ولا ظن بان الواقعة

غير منصوصة فلا يتحقق شرط التمسك بالاصل من فقدان النص بل يحصل القطع بتعلق حكم شرعي بالضار ولكن لا يعلم انه مجرد التعزير او الضمان

او هما معاً فينبغي له تحصيل العلم بالبراءة ولو بالصلح ويرد عليه انه ان كانت قاعدة نفي الضرر معتبرة في مورد الاصل كانت دليلاً كسائر الادلة الاجتهادية

الحاكمة على البراءة والا فلا معنى للتوقف في الواقعة وترك العمل بالبراءة ومجرد احتمال اندراج الواقعة في قاعدة الاتلاف او الضرر لا يوجب رفع

اليد عن الاصل والمعلوم تعلقه بالضار فيما نحن فيه هو الاثم والتعزير ان كان متعمداً والا فلا يعلم وجوب شيء عليه فلا وجه لوجوب تحصيل العلم

بالبراءة ولو بالصلح وبالجملة فلا يعلم وجه صحيح لما ذكره في خصوص ادلة الضرر كما لا وجه لما ذكره في تخصيص مجرى الاصل بما اذا لم يكن جزء عبادة بناء على ان

المثبت لاجزاء العبادة هو النص لان النص قد يصير مجملاً وقد لا يكون نص في المسئلة فان قلنا بجريان الاصل وعدم العبرة بالعلم بثبوت التكليف المردد

بين الأقل والأكثر فلا مانع منه والأقل مقتضى له وقد فهمنا ما عندنا في المسألة وحيث جرى ذكر حديث نفي الضرر والضرار ناسب بسط الكلام
في ذلك في الجملة فنقول قد ادعى فخر الدين في الإيضاح في باب الرهن تواتر الأخبار على نفي الضرر والضرار فلا نتعرض من الأخبار الواردة
في ذلك إلا لما هو أصح ما في الباب سندا وأوضحه دلالة وهي الرواية المتضمنة لقصة سمرة بن جندب مع الأنصاري وهي ما رواه غير واحد عن زرارة
عن أبي جعفر عليه السلام أن سمرة بن جندب كان له عذق وكان طريقه إليه في جوف منزل رجل من الأنصار وكان يجيء ويدخل إلى عذقه بغير إذن من الأنصاري
فقال الأنصاري يا سمرة لا تزال تفجأنا على حال لا نحب أن تفجأنا عليها فإذا دخلت فاستأذن فقال لا أستأذن في طريقي إلى عذقي فشكاه الأنصاري إلى رسول الله
فأتاه فقال له إن فلانا قد شكاك وزعم أنك تمر عليه وعلى أهله بغير إذنه فاستأذن عليه إذا أردت أن تدخل فقال يا رسول الله أستأذن
في طريقي إلى عذقي فقال له رسول الله خل عنه ولك عذق في مكان كذا فقال لا قال فلك اثنان فقال لا أريد فجعل يزيد حتى بلغ عشرة

محمول على حقيقته لا نرى فع اليقين بنقض الآثار التي رتبها سابقا على المتيقن بخلاف الاستصحاب فان المراد بنقض اليقين فيه رفع اليد عن ترتيب الآثار
في غير زمان اليقين وهذا اليقين هنا اليقين السابق الا انه اخذ متعلقه مجردا عن التقيد بالزمان الاول وبالجملة فمن تامل في الرواية واغمض عن
ذكر بعض ادلة الاستصحاب جزم بما ذكرناه في معنى الرواية اللهم الا ان يقال بعد ظهور كون الزمان ماخوذا في الرواية ظرفا لليقين ان الظاهر تجرد متعلق
اليقين عن التقييد بالزمان فان قول القائل كنت متيقنا امس بعدالة زيد ظاهر في ارادة اصل العدالة لا العدالة المتقيدة بالزمان الماضي
وان ظرفه في الواقع ظرف اليقين لكن لم يلاحظه على وجه التقييد فيكون الشك فيما بعد هذا الزمان متعلقا بنفس ذلك المتيقن مجردا عن ذلك التقييد
ظاهرا في تحقق اصل العدالة في زمان الشك فينطبق على الاستصحاب فافهم ثم لو سلم ان هذه القاعدة باطلاقها مخالفة للاجماع امكن تقييدها
بعدم نقض اليقين السابق بالنسبة الى الاعمال التي رتبها حال اليقين به كالاقتداء بذلك الشخص في مثال العدالة او العمل بفتواه او شهادته او تقييد
الحكم بصورة عدم التذكر لمستند القطع السابق واخراج صورة تذكره والتفطن لفساده وعدم قابليته لافادة القطع لكن الانصاف ان قوله ع فان
اليقين لا ينقض بالشك بملاحظة ما سبق في الصحاح من قوله لا ينقض اليقين بالشك ظاهر مساقا في قاعدة الاستصحاب وبعيد حمله على المعنى الذي ذكرنا
لكن سند الرواية ضعيف بالقاسم بن يحيى لتضعيف العلامة له في الخلاصة وان ضعف ذلك باستناده الى تضعيف ابن الغضائري المعروف عدم قدحه
فتامل ومنها مكاتبة علي بن محمد القاساني قال كتبت اليه وانا بالمدينة عن اليوم الذي يشك فيه من رمضان هل يصام ام لا فكتب ع اليقين
لا يدخله الشك صم للرؤية وافطر للرؤية فان تفريع تحديد كل من الصوم والافطار على رؤية هلالي رمضان وشوال لا يستقيم الا بارادة عدم
جعل اليقين السابق مدخولا بالشك اي مزاحما به والانصاف ان هذه الرواية اظهر ما في هذا الباب من اخبار الاستصحاب الا ان سندها غير
سليم هذه جملة ما وقفت عليه من الاخبار المستدل بها للاستصحاب وقد عرفت عدم ظهور الصحيح منها وعدم صحة الظاهر منها فلعل الاستدلال بالمجموع
باعتبار التجابر والتعاضد وربما يؤيد ذلك بالاخبار الواردة في الموارد الخاصة مثل رواية عبد الله بن سنان الواردة فيمن يعير ثوبه الذمي وهو يعلم
انه يشرب الخمر وياكل لحم الخنزير قال فهل علي ان اغسله فقال لا لانك اعرته اياه وهو طاهر ولم تستيقن انه نجسه وفيها دلالة واضحة على ان وجه البناء
على الطهارة وعدم وجوب غسله هو سبق طهارته وعدم العلم بارتفاعها ولو كان المستند قاعدة الطهارة لم يكن معنى لتعليل الحكم بسبق الطهارة
اذ الحكم في القاعدة مستند الى نفس عدم العلم بالطهارة والنجاسة نعم الرواية مختصة باستصحاب الطهارة دون غيرها ولا يبعد عدم القول بالفصل
بينها وبين غيرها مما يشك في ارتفاعها بالرافع ومثلها قوله ع في موثقة عمار كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر بناء على انه مسوق لبيان استمرار طهارة كل
شيء الى ان يعلم حدوث قذارته لا ثبوتها له ظاهرا واستمرار هذا الثبوت الى ان يعلم عدمها فالغاية وهي العلم بالقذارة على الاول غاية للطهارة ورافعة لاستمرارها
فكل شيء محكوم ظاهرا باستمرار طهارته الى حصول العلم بالقذارة فغاية الحكم غير مذكورة ولا مقصودة وعلى الثاني غاية للحكم بثبوتها والغاية وهي العلم
بعدم الطهارة رافعة للحكم فكل شيء يستمر الحكم بطهارته الى كذا فاذا حصلت الغاية انقطع الحكم بطهارته لا نفسها والاصل في ذلك ان القضية المغياة
سواء كانت اخبارا عن الواقع وكانت الغاية قيدا للمحمول كما في قولنا الثوب طاهر الى ان يلاقي نجسا ام كانت ظاهرية مغياة بالعلم بعدم المحمول
كما فيما نحن فيه قد يقصد المتكلم مجرد ثبوت المحمول للموضوع ظاهرا او واقعا من غير ملاحظة كونه مسبوقا بثبوته له وقد يقصد المتكلم به مجرد الاستمرار
لا اصل الثبوت بحيث يكون اصل الثبوت مفروغا عنه والاول اعم من الثاني من حيث المورد اذا عرفت هذا فنقول ان معنى الرواية اما ان يكون خصوص
المعنى الثاني وهو القصد الى بيان الاستمرار بعد الفراغ عن ثبوت اصل الطهارة فيكون دليلا على استصحاب الطهارة لكنه خلاف الظاهر واما خصوص
المعنى الاول الاعم منه وحينئذ لم يكن فيه دلالة على استصحاب الطهارة وان شمل مورده لان الحكم فيما علم طهارته ولم يعلم طرو القذارة له ليس من حيث سبق
طهارته بل باعتبار مجرد كونه مشكوك الطهارة فالرواية تفيد قاعدة الطهارة حتى في مسبوق الطهارة لا
استصحابها بل تجري في مسبوق النجاسة على اقوى الوجهين الآتيين في باب معارضة الاستصحاب للقاعدة ثم لا فرق في مفاد الرواية بين الموضوع
الخارجي الذي يشك في طهارته من حيث الشبهة في حكم نوعه وبين الموضوع الخارجي المشكوك طهارته من حيث اشتباه الموضوع الخارجي فعلم مما
ذكرنا انه لا وجه لما ذكره صاحب القوانين من امتناع ارادة المعاني الثلاثة من الرواية اعني قاعدة الطهارة في الشبهة الحكمية وفي الشبهة الموضوعية
واستصحاب الطهارة اذ لا مانع عن ارادة الجامع بين الاولين اعني قاعدة الطهارة في الشبهة الحكمية والموضوعية نعم ارادة القاعدة والاستصحاب
يوجب استعمال اللفظ في معنيين لما عرفت ان المقصود في القاعدة مجرد اثبات الطهارة في المشكوك وفي الاستصحاب خصوص ابقائها في معلوم الطهارة
سابقا والجامع بينهما غير موجود فيلزم ما ذكرنا والفرق بينهما ظاهر نظير الفرق بين قاعدة البراءة واستصحابها ولا جامع بينهما وقد خفي ذلك على بعض
المعاصرين فزعم جواز ارادة القاعدة والاستصحاب معا وانكر ذلك على صاحب القوانين فقال ان الرواية تدل على اصلين احدهما ان الحكم الاولي
للاشياء ظاهرا هي الطهارة مع عدم العلم بالنجاسة وهذا لا تعلق له بمسالة الاستصحاب الثاني ان هذا الحكم مستمر الى زمن العلم بالنجاسة وهذا
من موارد الاستصحاب وجزئياته انتهى اقول ليت شعري ما المشار اليه بقوله هذا الحكم مستمر الى زمن العلم بالنجاسة فان كان هو الحكم المستفاد من الاصل
الاولى فليس استمراره ظاهرا ولا واقعا مغيى بزمان العلم بالنجاسة بل هو مستمر الى زمن نسخ هذا الحكم في الشريعة مع ان قوله حتى تعلم اذا جعل من توابع
الحكم الاول الذي هو الموضوع للحكم الثاني فمن اين يصير غاية له اذ لا يعقل كون شيء في استعمال واحد غاية لحكم ولحكم آخر يكون الحكم الاول

المغيى

المغيى موضوعا له وان كان هو الحكم الواقعي المعلوم يعني ان الطهارة اذا ثبتت واقعا في زمان فهو مستمر في الظاهر الى زمن العلم بالنجاسة فيكون الكلام مسوقا لبيان
الاستمرار الظاهري فيما علم ثبوت الطهارة له واقعا في زمان فاين هذا من بيان قاعدة الطهارة من حيث هي للشيء المشكوك من حيث هو مشكوك ومنشأ
الاشتباه في هذا المقام ملاحظة عموم القاعدة لمورد الاستصحاب فيتخيل ان الرواية تدل على الاستصحاب وقد تقدم ان دلالة الرواية على طهارة
مستصحب الطهارة غير مسالة اعتبار استصحاب الطهارة والاحسن ما اشرنا اليه ان القاعدة تثبت مستصحب النجاسة ايضا كما سيجيء ونظير ذلك ما صنعه
صاحب الوافية حيث ذكر روايات اصالة الحل الواردة في مشتبه الحكم او الموضوع في هذا المقام ثم على هذا كان ينبغي ذكر ادلة اصالة البراءة
ايضا مستصحبا فيه مع ان الاستصحاب من حيث المورد فالتحقيق ان الاستصحاب من حيث هو مخالف للقواعد الثلاث البراءة والحل والطهارة وان تصادقت
موردا فثبت من جميع ما ذكرنا ان حمل الرواية المذكورة على احد المعنيين والظاهر ارادة القاعدة نظير قوله كل شيء لك حلال لان حمله على الاستصحاب
وحمل الكلام على ارادة خصوص الاستمرار فيما علم طهارته سابقا خلاف الظاهر اذ ظاهر الجملة الخبرية اثبات اصل المحمول للموضوع لا اثبات استمراره
في مورد الفراغ عن ثبوت اصله نعم قوله حتى تعلم يدل على استمرار المغيى لكن المغيى به الحكم بالطهارة يعني هذا الحكم الظاهري مستمر الى كذا لا ان الطهارة
الواقعية المفروغ عنها مستمرة ظاهرا الى زمن العلم ومن هنا قوله ع الماء كله طاهر حتى تعلم انه نجس وهو وان كان متحدا مع الخبر السابق من حيث الحكم والغاية
الا ان الاشتباه في الماء من غير جهة عروض النجاسة للماء غير متحقق غالبا فالاولى حملها على ارادة الاستصحاب والمعنى ان الماء المعلوم طهارته
بحسب اصل الخلقة طاهر حتى تعلم اي تستمر طهارته المفروضة الى حين العلم بعروض القذارة له سواء كان الاشتباه وعدم العلم من جهة الاشتباه
في الحكم كالقليل الملاقي للنجس والبئر ام كان من جهة الاشتباه في الامر الخارجي كالشك في ملاقاته للنجاسة او نجاسة ملاقيه ومنها قوله ع
انك اذا استيقنت انك توضأت فاياك ان تحدث وضوءا ابدا حتى تستيقن انك قد احدثت ودلالته على استصحاب الطهارة ظاهرة ثم ان اختصاص ما عدا الاخبار العامة
بالقول المختار واضح واما الاخبار العامة فالمعروف بين المتأخرين الاستدلال بها على حجية الاستصحاب في جميع الموارد وفيه تامل قد فتح بابه المحقق
الخوانساري في شرح الدروس توضيحه ان حقيقة النقض هو رفع الهيئة الاتصالية كما في نقض الحبل والاقرب اليه على تقدير مجازيته هو رفع الامر
الثابت وقد يطلق على مطلق رفع اليد عن الشيء ولو لعدم المقتضي له بعد ان كان آخذا به فالمراد من النقض عدم الاستمرار عليه والبناء
على عدمه بعد وجوده اذا عرفت هذا فنقول ان الامر يدور بين ان يراد بالنقض مطلق ترك العمل وترتيب الاثر وهو المعنى الثالث ويبقى المنقوض
عاما لكل يقين وبين ان يراد من النقض ظاهره وهو المعنى الثاني فيختص متعلقه بما من شانه الاستمرار المختص بالموارد التي يوجد فيها هذا المعنى
ولا يخفى رجحان هذا على الاول لان الفعل الخاص يصير مخصصا لمتعلقه العام كما في قول القائل لا تضرب احدا فان الضرب قرينة على اختصاص العام
بالاحياء ولا يكون عمومه للاموات قرينة على ارادة مطلق الضرب عليه كسائر الجمادات ثم لا يتوهم الاحتياج حينئذ الى تصرف في اليقين بارادة
المتيقن منه لان التصرف لازم على كل حال فان النقض الاختياري القابل لورود النهي عليه لا يتعلق بنفس اليقين على كل تقدير بل المراد نقض ما كان
على يقين منه وهو الطهارة السابقة او احكام اليقين والمراد باحكام اليقين ليس احكام نفس وصف اليقين اذ لو فرضنا حكما شرعيا محمولا على
نفس صفة اليقين ارتفع بالشك قطعا كمن نذر فعلا في مدة اليقين بحياة زيد بل المراد احكام المتيقن المثبتة له من جهة اليقين وهذه الاحكام
كنفس المتيقن ايضا لها استمرار شأني لا يرتفع الا بالرافع فان جواز الدخول في الصلاة بالطهارة امر مستمر الى ان يحدث ناقضها وكيف كان فالمراد
اما نقض المتيقن فالمراد بالنقض رفع اليد عن مقتضاه واما نقض احكام اليقين اي الثابتة للمتيقن من جهة اليقين به والمراد رفع اليد عنها
ويمكن ان يستفاد من بعض الامارات ارادة المعنى الثالث مثل قوله ع بل ينقض الشك باليقين وقوله ولا يعتد بالشك في حال من الحالات وقوله
اليقين لا يدخله الشك صم للرؤية وافطر للرؤية فان مورده استصحاب بقاء رمضان والشك فيه ليس شكا في الرافع كما لا يخفى وقوله في رواية
الاربعمائة من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فان اليقين لا يدفع بالشك وقوله اذا شككت فابن على اليقين فان المستفاد من هذه وامثالها
ان المراد بعدم النقض عدم الاعتناء بالاحتمال المخالف لليقين السابق نظير قوله اذا خرجت من شيء ودخلت في غيره فشكك ليس بشيء هذا لكن
الانصاف ان شيئا من ذلك لا يصلح لصرف لفظ النقض عن ظاهره لان قوله بل ينقض الشك باليقين معناه رفع الشك لان الشك مما اذا حصل
لا يرتفع الا برافع واما قوله من كان على يقين فشك فقد عرفت انه كقوله اذا شككت فابن على اليقين غير ظاهر في الاستصحاب مع
امكان ان يجعل قوله فان اليقين لا ينقض بالشك او لا يدفع به قرينة على اختصاص صدر الرواية بموارد النقض مع ان الظاهر من المضي الجري على مقتضى
الداعي السابق وعدم الوقف الا لصارف نظير قوله اذا كثر عليك السهو فامض في صلاتك فيختص ايضا بما ذكرنا واما قوله اليقين لا يدخله
الشك فتفريع تحديد الافطار بالرؤية عليه من جهة استصحاب الاشتغال بصوم رمضان الى ان يحصل الرافع وبالجملة فالمتأمل المنصف يجد ان هذه الاخبار لا
تدل على ازيد من اعتبار اليقين السابق عند الشك في الارتفاع برافع احتج للقول الاول بوجوه منها انه لو لم يكن الاستصحاب حجة لم يستقم استفادة
الاحكام من الادلة اللفظية لتوقفها على اصالة عدم القرينة والمعارض والمخصص والمقيد والناسخ وغير ذلك وفيه ان تلك الاصول قواعد لفظية مجمع
عليها بين العلماء وجميع اهل اللسان في باب الاستفادة مع انها اصول عدمية لا يستلزم القول بها القول باعتبار الاستصحاب مطلقا لكونها مجمعا
عليها بالخصوص مع ان مرجعها الى الشك في الرافع فيما ذكروه في الخارج وهو ان المقتضي للحكم الاول ثابت فيعامل معاملة ما لا يصلح رافعا فيحكم بثبوته

في الآن الثاني اما ان المقتضي ثابت فلانا نتكلم على هذا التقدير واما ان العارض لا يصلح رافعا فلان العارض احتمال تجدد ما يوجب زوال الحكم لكن احتمال ذلك معارض باحتمال عدمه فيكون كل منهما مدفوعا بمقابله فيبقى الحكم ثابتا سليما عن الرافع انتهى وفيه ان المراد بالمقتضي اما العلة التامة للحكم او للعلم به اعني الدليل او المقتضي بالمعنى الاخص وعلى التقدير الاول فلا بد من ان يراد من ثبوته ثبوته في الزمان الاول وحينئذ فلو عدم اقتضاؤه لثبوت المعلول او المدلول في الزمان الثاني اصلا وعلى الثاني فلا بد من ان يراد ثبوته في الزمان الثاني مقتضيا للحكم ويرجع اخص من المدعى اي مجرد احتمال عدم الرافع لا يثبت العلم ولا الظن بثبوت المقتضي بالفتح والمراد من معارضة احتمال الرافع باحتمال عدمه ان كان التساقط ان كان سقوط الاحتمالين تلازمين لزوم ان كان سقوط المحتملين عن الاعتبار حتى لا يحكم بالرافع ولا بعدمه فمعنى ذلك التوقف عن الحكم بثبوت المقتضى بالفتح لا بثبوته وربما يحكى ابدال قوله فيجب الحكم بثبوته بقوله فيظن ثبوته ويقبل ان هذا ابعد عن الايراد ومرجعه الى دليل آخر ذكره العضدي وغيره وهو ان ما ثبت في وقت ولم يظن عدمه فهو مظنون البقاء وسيجيء ما فيه ثم ان تمام هذا الدليل يتوقف على بقاء الحالة السابقة واقعا ولم يعرف منه الدليل من احد اعترف به نعم في المعارج في اجوبة النافين وصرح بدعوى رجحان البقاء ويمكن ان يريد به رجحان البناء على الحالة السابقة ولو مع عدم رجحانه وهو غاية البعد عن حال العقلاء بالاستصحاب في امورهم والظاهر ان مرجع هذا الدليل الى انه اذا احرز المقتضي وشك في المانع بعد تحقق المقتضي وعدم المانع في السابق بني على عدمه وجود المقتضي ويمكن ان يستفاد من كلامه السابق في قوله والذي نختاره ان تنظر في دليل ذلك الحكم دليله وان المراد بالعارض لعله انطرو المخصص لذلك الدليل فرجع الى ان الشك في تخصيص العام او تقييد المطلق لا غيره كما يظهر من تمثيله بالنكاح الشك في حصول الطلاق ببعض الالفاظ فانه زاد الدليل على ان عقد النكاح يحل على الزوجية وعلم ان الدليل على دوامها وحدة الشرع فاثبت كونه رافعا او شك في شيء انه رافع مستقل او فرد من ذلك الرافع ام لا وجب العمل بدوام الزوجية عملا بالعموم الى ان يثبت المخصص وهذا حق وعليه عمل العلماء كافة نعم لو شك في صدق الرافع على موجود خارجي لشبهة كظلمة او عدم الخبرة فهو العمل بالعموم وعدمه كما اذا قيل اكرم العلماء الا زيدا فشك في انه زيد او عمرو فان في باب العام المخصص صحتها عدم الاعتبار بذلك العام لكن كلام المحقق في الشبهة الحكمية بل يعرض كلام القوم ايضا اعتبار الاستصحاب ليعد من ادلة الاحكام فيها دون طرق الشبهة الشاملة للشبهة الخارجية هذا غاية ما امكننا من توجيه الدليل المذكور لكن الذي يظهر بالتامل عدم استقامته في نفسه عدم انطباقه على قول المتقدم والذي اختاره والحق المدعى من حجية الاستصحاب كما يتبين في المقام وبعض غيره ثم وفيها ان الثابت في الزمان الاول ممكن الثبوت في الآن الثاني والا لم يحتمل البقاء فيثبت بقاؤه ما لم يتجدد موثر العدم لاستحالة خروج الممكن عما عليه بلا موثر فاذا كان التقدير عدم العلم بالموثر فالراجح بقاؤه فيجب العمل عليه وفيه منع استلزام عدم العلم بالموثر رجحان عدمه المستلزم لرجحان البقاء مع ان مرجع هذا الوجه الى ما ذكره العضدي وغيره من ان ما تحقق وجوده ولم يظن حدوث ما يزيله بعلم عدمه فهو مظنون البقاء ومحصل الجواب عن هذا وامثاله من ادلتهم الراجعة الى دعوى حصول ظن البقاء منع كون مجرد وجود الشيء سابقا مقتضيا للظن ببقائه كما يشهد له تتبع موارد الاستصحاب مع انه ان اريد اعتبار الاستصحاب من باب الظن النوعي فيجب مجرد كونه لو خلي وطبعه يفيد الظن بالبقاء وان لم يفده فعلا لمانع فنقول انه لا دليل على اعتباره اصلا وان اريد اعتباره عند حصول الظن فعلا منه فهو استقام على ما يظهر من بعض من تاخر عصرا من الحجية الظن الا ان القول باعتبار الاستصحاب بشرط حصول الظن الشخصي منه حتى في المورد الواحد يختلف باختلاف الاشخاص والازمان وغيرهما لم يقل به احد فيما اعلم عدا ما يظهر من شيخنا البهائي في عبارته المتقدمة وما ذكره من تحاج الاجماع ظاهر الا ان بناء العقلاء في العمل بالاستصحاب في الاحكام الجزئية الكلية والموضوعات خصوصا العدميات على عدم مراعاة الظن الفعلي ثم ان ظاهر كلام العضدي حيث اخذ في افادته الظن بالبقاء عدم الظن بالارتفاع ان الاستصحاب امارة حيث لا امارة وليس في الامارة ما يكون كذلك الا ان يكون لغلبته كان وكيف كان فقد عرفت منع افادة مجرد اليقين بوجود الشيء للظن ببقائه وقد استظهر بعض بما لفظه بعد الاعتراف بذلك ان المنشأ في حصول الظن غلبة البقاء في الامور القارة قال السيد الشارح للوافية بعد دعوى رجحان البقاء ان الرجحان لا بد له من موجب لان وجود كل معلول يدل على وجود علته اجمالا وليس هو اليقين المتقدم بنفسه لان ما ثبت جاز ان يدوم وجاز ان لا يدوم ويشبه ان يكون هو ان الاغلب في افراد الممكن القار ان يستمر وجوده بعد التحقق فيكون رجحان وجود هذا الممكن الخاص للالحاق بالاعم الاغلب هذا اذا لم يكن رجحان الدوام مؤيدا بعادة او امارة والا فيقوى لجانب حتى على الوجود حال العدم اذا كان يقينيا انتهى كلامه رفع مقامه ثم ان المراد بغلبة البقاء ليس البقاء ابدا بل المراد البقاء على مقدار خاص من الزمان ولا ريب ان ذلك المقدار الخاص ليس امرا مضبوطا في الممكنات ولا في المستصحبات والقدر المشترك بين الكل او الاغلب منه معلوم التحقق في مورد الاستصحاب وانما الشك في الزائد ولا بد من بقاء الاغلب الى زمان الشك فان اريد بالغلبة السابقة بقول مطلق فغير مفيد لان الاعلم بقاء الاغلب في زمان الشك وثانيا لا ينفع الحاق بقاء الاغلب الحاق المشكوك للعلم بعدم الرابط بينهما وعدم استناد البقاء فيها الى جامع كما لا يخفى بل البقاء في كل واحد منها مستند الى ما هو مفقود في غيره نعم بعضها مشترك في مناط البقاء واما ثم ان الوجدان بقاء الموجودات المشتركة مع نجاسة الماء المتغير في الوجود من الجواهر والاعراض في زمان الشك لا يوجب الذهاب لتغير المشكوك في بقاء النجاسة لا يوجب الظن ببقائها وعدم مدخلية التغير فيها وهكذا الكلام في كل ما شك في بقائه لاجل الشك في استعداده للبقاء ومن هنا ضعف ما في جريدة كلام السيد المتقدم صاحب القوانين بعد ما بقي من الاعتراف بان هذا الظن ليس منشؤه محض الحصول في الآن السابق لان ما ثبت

جاز ان يدوم وجاز ان لا يدوم قال بل لانا لما فتشنا الامور الخارجية من الاعدام والموجودات وجدناها مستمرة بوجودها الاول على حسب استعداداتها وتفاوتها في مراتبها فيحكم فيما لم نعلم حاله بما وجدناه في الغالب الحاقا بالاعم الاغلب ثم ان لكل نوع من انواع الممكنات بملاحظة ما ان الحكم ببقائه بحسب ما غلب في افراد ذلك النوع فالاستعداد الحاصل للجنس القريب يقتضي مقدارا من البقاء بحسب اقتضائه والاستعداد الحاصل للانسان يقتضي مقدارا منه وللفرس مقدارا آخر وللحشرات مقدارا آخر ولدود القز والبق والذباب مقدارا آخر وكذا الرطوبة في الصيف والشتاء فهنا مرحلتان الاولى اثبات الاستمرار في الجملة الثانية اثبات مقدار الاستمرار ففيما جهل حاله من الممكنات القارة يثبت ظن الاستمرار في الجملة بملاحظة حال اغلب الممكنات مع قطع النظر عن تفاوت انواعها وظن مقدار خاص من الاستمرار بملاحظة حال النوع الذي هو من جملتها فالحكم الشرعي مثلا نوع من الممكنات قد يلاحظ من جهة ملاحظة الاحكام الصادرة من الموالي الى العبيد وقد يلاحظ من جهة ملاحظة سائر الاحكام الشرعية فاذا اردنا ان نحكم في اثبات الحكم الشرعي فنأخذ الظن الذي ادعيناه من ملاحظة اغلب الاحكام الشرعية لانه الانسب والاقرب اليه وان امكن ذلك بملاحظة احكام سائر الموالي وعزائم سائر العباد ثم ان الظن الحاصل من الغلبة في الاحكام الشرعية مختلفة انا نرى اغلب الاحكام الشرعية مستمرة بسبب دليلها الدال بمعنى انها ليست احكاما آنية مختصة بآن الصدور بل يفهم من حالها من جهة امر خارج عن الدليل انه يريد استمرار ذلك الحكم الاول من دون دلالة الحكم الاول على الاستمرار فاذا رأينا منه في مواضع عديدة انه اكتفى في ابتداء الحكم بالامر المطلق القابل للاستمرار وعدمه ثم علمنا ان مراده من الامر الاول الاستمرار نحكم فيما لم يظهر مراده بالاستمرار الحاقا بالاغلب فقد حصل الظن بالدليل وهو قول الشارع بالاستمرار في الكلام في موضوعات الاحكام من الامور الخارجية فان غلبة البقاء يورث الظن القوي بالبقاء انتهى فيظهر حينئذ ضعف هذا التوجيه مما اشرنا اليه توضيحه ان الشك في الحكم الشرعي قد يكون من جهة الشك في مقدار استعداده وقد يكون من جهة الشك في تحقق الرافع اما الاول فليس فيه نوع ولا صنف مضبوط من جهة مقدار الاستعداد مثلا اذا شككنا في مدخلية تغير النجاسة حدوثا او ارتفاعا او عدمها فيهما فينفع في حصول الظن بعدم المدخلية تتبع الاحكام الشرعية الاخر مثل احكام الطهارات والنجاسات فضلا عن احكام الموالي الى العبيد بالجملة فكل حكم شرعي او غيره تابع لخصوص ما في نفس الحاكم من الاغراض والمصالح ومتعلق بما هو موضوع له وله دخل في تحققه ولا دخل لغيره من الحكم المغاير له ولو اتفق موافقته له كان بمجرد الاتفاق من دون ان يعلم من هنا لو شك احد من العبيد في مدخلية شيء في حكم مولاه حدوثا وارتفاعا فتتبع لاجل الظن بعدم المدخلية وبقاء الحكم بعد ارتفاع ذلك الشيء احكام سائر الموالي بل احكام هذا المولى المغايرة للحكم المشكوك موضوعا ومحمولا عد من اسفه السفهاء واما الثاني فهل الشك في الرافع فان كان الشك في رافعية الشيء للحكم فهو ايضا لا دخل له بسائر الاحكام الا ترى ان الشك في رافعية المذي للطهارة لا ينفع فيه تتبع موارد الشك في الرافعية مثل ارتفاع النجاسة بالغسل مرة او نجاسة الماء بالاتمام كرا او ارتفاع طهارة الثوب في البدن بعصر العنب او الزبيب قبل ذهاب ثلثيه واما الشك في وجود الرافع وعدمه فالكلام فيه هو الكلام في الامور الخارجية ومحصل الكلام انه ان اريد انه يحصل الظن بالبقاء اذا فرض له صنف او نوع يكون الغالب في افراده البقاء فلا ننكره ولذا يحكم بظن عدم النسخ عند الشك فيه لكنه يحتاج الى ملاحظة الصنف والنوع حتى لا يحصل التغاير فان المتطهر في الصبح اذا شك وقت الضحى في بقاء طهارته واراد اثبات ذلك بالغلبة فلا ينفعه تتبع الموجودات الخارجية مثل ما في ثوبه من طهارته ووجوده وزيده وعمرو وعدم ولادة الحمل الفلاني ونحو ذلك بل لو لاحظ صنف هذا المتطهر في وقت الصبح لتحقق الشك في بقاء الطهارة ووجد الاغلب يتطهر في هذا الزمان حصل الظن ببقاء طهارته وبالجملة فما ذكره من ملاحظة اغلب الصنف لحصول الظن به حق الا ان البناء على هذا في الاستصحاب يسقطه عن الاعتبار في اكثر موارده ان بني على ملاحظة الانواع البعيدة او الجنس البعيد او الابعد وهو الممكن القار كما هو ظاهر كلام السيد المتقدم ففيه ما تقدم من القطع بعدم جامع بين مورد الشك وموارد الاستقراء يصلح لاستناد البقاء اليه وفي مثله لا يحصل الظن بالالحاق لانه لا بد في الظن بلحوق المشكوك بالاغلب من الظن اولا بثبوت الحكم او الوصف الجامع فيحصل الظن بثبوته في الفرد المشكوك ومما يشهد بعدم حصول الظن بالبقاء اعتبار الاستصحاب في موردين يعلم بمخالفة احدهما للواقع فان المتطهر بمائع شك في كونه بولا او ماء يحكم باستصحاب طهارة بدنه وبقاء حدثه مع ان الظن بهما محال وكذا الحوض الواحد اذا صب فيه الماء تدريجا فبلغ الى موضع شك في بلوغه كرا فانه يحكم ببقاء قلته فاذا اصلا وأخذ منه مقدار تدريجا الى ذلك الموضع بعينه فشك في نقصه يحكم ببقاء كريته مع ان الظن بالقلة في الاول وبالكرية في الثاني محال ثم ان اثبات حجية الظن المذكور على تقدير تسليمه دونه خرط القتاد خصوصا في الشبهات الخارجية التي لا يعتبر فيها الغلبة اتفاقا فان عدم اعتبار استصحاب طهارة الماء من جهة الظن الحاصل من الغلبة وعدم اعتبار الظن بنجاسته من غلبة اخرى يكشف عن ان الظن ليس مناطا في الحجية وكذا الغنائم المنكر من باب الاستصحاب مع الظن بعدمه فمن المدعى لاجل الغلبة ومنها بناء العقلاء على ذلك في جميع امورهم كما ادعاه العلامة في النهاية واكثر من تأخر عنه وزاد بعضهم انه لولا ذلك لاختل نظام العالم واساس عيش بني آدم وزاد آخر ان العمل على الحالة السابقة امر مركوز في النفوس حتى الحيوانات الا ترى ان الحيوانات تطلب عند الحاجة المواضع التي عهدت فيها الماء والكلاء والطيور تعود من الاماكن البعيدة الى اوكارها ولولا البناء على ابقاء ما كان لم يكن وجه لذلك والجواب ان بناء العقلاء انما يسلم في موضع يحصل لهم الظن بالبقاء لاجل الغلبة فانهم في امورهم عاملون بالغلبة سواء وافق الحالة السابقة او خالفها الا ترى انهم لا يكاتبون من عهدوه في حال لا يغلب فيه السلامة فضلا عن المهالك لا على سبيل الاحتياط لاحتمال الحياة

ولا يرسلون ابنهم لصنايع للبخان ولا يجعلونه وصيا في الاموال او قيما على الاطفال ولا يقلدونه في هذا الحال اذا كان من اهل الاستنباط لعلهم لو
شكوا في نسخ الحكم الشرعي يبنون على عدمه لو شكوا في رافعية المذي شرعا للطهارة فلا يبنون على عدمها وبالجملة فالذي اظن انهم غير بانين في الشك في
الحكم الشرعي من غير جهة النسخ على الاستصحاب نعم الانصاف انهم لو شكوا في بقاء حكم شرعي فليس عندهم كالشك في حدوثه في البناء على العدم ولعل
هذا من جهة عدم وجدان الدليل بعد الفحص فانها امارة على العدم لما علم من بناء الشرع على التبليغ فظن عدم الورود يستلزم الظن بعدم الوجود فالكلام
في اعتبار هذا الظن بمجرده من غير جهة حكم العقل بقبح التعبد بالاسبق في باب اصل البراءة فالحق انه بعد ما اختار عدم اعتبار الاستصحاب في مثل
التيمم الداخل في الصلوة والذي يمكن ان ينتصر به طريقة استصحاب الحال اما او ما انا الهم ان يقال لو كانت الحالة الثانية مغيرة للحكم الاول لكان عليه
دليل واذا تتبعنا جميع الادلة فلم نجد فيها ما يدل على ان الحالة الثانية مخالفة للحالة الاولى دل على ان حكم الحالة الاولى باق على ما كان فان قيل هذا
رجوع الى الاستدلال بطريق اخر وذلك خارج عن استصحاب الحال قيل ان الذي نريد باستصحاب الحال هذا الذي ذكرناه واما غير ذلك فلا
يكاد يحصل غرض القائل به انتهى احتج النافون بوجوه منها ما عن العدة وغيره من ان المتعلق بالاستصحاب يثبت الحكم عند التحقيق من غير
دليل توضيح ذلك انهم يقولون قد ثبت بالاجماع على من شرع في الصلوة بالتيمم وجوب المضي فيها قبل مشاهدة الماء فيجب ان يكون على هذا الحال
بعد المشاهدة وهذا منهم جمع بين الحالتين في حكم من غير دليل يقتضي الجمع بينهما لان اختلاف الحالتين لا شبهة فيه لان المصلي غير واجد للماء في
احديهما وواجد له في الاخرى فلا يجوز التسوية بينهما من غير دلالة فاذا كان الدليل لا يتناول الا الحالة الاولى وكانت الحالة الاخرى عارية منه لم
يجز ان يثبت فيها مثل الحكم انتهى اقول ان كان محل الكلام فيما كان الشك لتخلف صفة وجودا او عدما متحقق سابقا في الموضوع مما له دخل في اصل الحكم او بقائه
فالاستدلال المذكور متين جدا لان المفروض عدم دلالة دليل الحكم الاول وفقد دليل عام يدل على استصحاب كل حكم ثبت في الحالة الاولى في الحالة
الثانية لان عمدة ما ذكر من الدليل هي الاخبار المذكورة وقد عرفت اختصاصها بمورد يتحقق معنى النقض وهو الشك من جهة الرافع نعم قد تخيل
كون مثال التيمم من قبيل الشك من جهة الرافع لان الشك في انتقاض التيمم بوجدان الماء في الصلوة كانتقاضه بوجدانه قبلها سواء قلنا بان التيمم رافع
للحدث ام قلنا انه مبيح لان الاباحة ايضا مستمرة الى ان ينتقض بالحدث او بوجدان الماء ولكنه فاسد من حيث ان وجدان الماء ليس من الروافع كالنواقض
بل الفقدان الذي هو وصف للمكلف لما كان ملحوظا في صحة التيمم حدوثا وبقاء في الجملة كان الوجدان رافعا للوصف الموضوع الذي هو المكلف
فهو نظير التغير الذي يشك في زوال النجاسة بزواله فوجدان الماء ليس كالحدث وان قرن به في قوله ع حين سئل عن جواز الصلوات المتعددة
بتيمم واحد نعم ما لم يحدث او يجد ماء لان المراد من ذلك تحديد الحكم بزوال المقتضي او طرو الرافع وكيف كان فان كان محل الكلام في الاستصحاب ما كان
من قبيل هذا المثال فالحق مع المنكرين لما ذكروه وان شمل ما كان من قبيل تمثيلهم الاخر وهو الشك في ناقضية الخارج من غير السبيلين قلنا
ان اثبات الحكم بعد خروج الخارج ليس من غير دليل بل الدليل ما ذكرنا من الوجوه الثلثة مضافا الى امكان التمسك بما ذكرنا في توجيه كلام المحقق
في المعارج لكن عرفت ما فيه من التامل ثم انه اجاب في المعارج عن الدليل المذكور بان قوله عمل بغير دليل غير مستقيم لان الدليل دل على ان
الثابت لا يرتفع الا برافع فاذا كان التقدير تقدير عدمه كان بقاء الثابت راجحا في نظر المجتهد والعمل بالراجح لازم انتهى وكان مراده بتقدير
عدم الرافع عدم العلم به وقد عرفت منع دعوى حصول الظن بالبقاء بمجرد ذلك الا ان يرجع الى عدم الدليل بعد الفحص الموجب للظن بالعدم ومنها
انه لو كان الاستصحاب حجة لوجب فيمن علم زيدا في الدار ولم يعلم بخروجه منها ان يقطع ببقائه فيها وكذا كان يلزم اذا علم بانه حي ثم انقضت مدة
لم يعلم فيها بموته ان يقطع ببقائه وهو باطل وقال في محكي الذريعة قد ثبت في العقول ان من شاهد زيدا في الدار ثم غاب عنه لم يحسن اعتقاد
استمرار كونه في الدار الا بدليل متجدد ولا يجوز استصحاب الحال الاولى وقد صار كونه في الدار في الزمان الثاني وقد زالت الرؤية بمنزلة كون عمرو
فيها واجاب في المعارج عن ذلك بانا لا ندعي القطع لكن ندعي رجحان الاعتقاد ببقائه وهذا يكفي في العمل به اقول قد عرفت مما سبق منع حصول
الظن كلية ومنع حجيته ومنها انه لو كان حجة لزم التناقض اذ كما يقال كان للمصلي قبل وجدان الماء المضي في صلوته فكذا بعد الوجدان كذلك يقال ان وجدان
الماء قبل الدخول في الصلوة كان ناقضا للتيمم فكذا بعد الدخول او يقال الاشتغال بصلوة متيقنة ثابت قبل فعل هذه الصلوة فيستصحب قال
في المعتبر استصحاب الحال ليس حجة لان شرعية الصلوة بشرط عدم الماء لا يستلزم الشرعية معه ثم ان مثل هذا لا يسلم عن المعارض لانك تقول الذمة
مشغولة بالصلوة قبل الاتمام فكذا بعده انتهى واجاب عنه في المعارج بمنع وجود المعارض في كل مقام ووجود المعارض في الادلة المظنونة لا
يوجب سقوطها حيث يسلم عن المعارض اقول لو بني على معارضة الاستصحاب بمثل استصحاب الاشتغال لا يسلم الاستصحاب في اغلب الموارد عن المعارض
اذ قلما ينفك مستصحب عن اثر حادث يراد ترتبه على بقائه فيقال الاصل عدم ذلك الاثر والاولى في الجواب انا اذا قلنا باعتبار الاستصحاب لافادته
الظن بالبقاء فاذا ثبت ظن البقاء في شيء لزمه عقلا ظن ارتفاع كل امر فرض كون بقاء المستصحب رافعا له او جزءا اخيرا له فلا يعقل الظن ببقائه
فان ظن بقاء طهارة ماء غسل به ثوب نجس او توضأ به محدث مستلزم عقلا لطهارة ثوبه وبدنه وبراءة ذمته بالصلوة بعد تلك الطهارة وكذا
الظن بوجوب المضي في الصلوة يستلزم الظن بارتفاع اشتغال الذمة بمجرد اتمام تلك الصلوة وتوهم امكان العكس مدفوع بما سيجيء توضيحه من
عدم امكانه وكذا اذا قلنا باعتباره من باب التعبد بالنسبة الى الاثار الشرعية المترتبة على وجود المستصحب او عدمه لما ستعرف من عدم امكان شمول

الروايات الا للشك الذي منه فيظهر حال معارضة استصحاب وجوب المضي باستصحاب انتقاض التيمم بوجدان الماء ومنها انه لو كان الاستصحاب حجة
لكان بينة النفي اولى وارجح من بينة الاثبات لاعتضادها باستصحاب النفي والجواب عنه اولا بالاشتراك هذا الايراد بناء على ما صرح به جماعة من كون
استصحاب النفي المسمى بالبراءة الاصلية معتبرا اجماعا اللهم الا ان يقال ان اعتباره ليس لاجل الظن او يقال ان الاجماع انما هو على البراءة الاصلية في حكم
الكلية فلو كان احد الدليلين معتضدا بالاستصحاب اخذ به لا في باب الشك في اشتغال ذمة الناس فانه من محل الخلاف في باب الاستصحاب وثانيا بما ذكره
جماعة من ان تقديم بينة الاثبات لقوتها على بينة النفي وان اعتضد بالاستصحاب اذ رب دليل اقوى من دليلين نعم لو تكافأ دليلان رجح موافق الاصل
لكن بينة النفي لا تكافؤ بينة الاثبات الا ان يرجع ايضا الى نوع من الاثبات فيتكافئان وح فالوجه تقديم بينة النفي لو كان الترجيح في البينات
كالترجيح في الادلة منوطا بقوة الظن مطلقا او في غير الموارد المنصوص على الخلاف كتقديم بينة الخارج وربما تمسكوا بوجوه اخر يظهر حالها بملاحظة ما ذكرنا
فيما ذكرناه من ادلتهم هذا ملخص الكلام في ادلة المثبتين والنافين بقي الكلام في حجة المفصلين فنقول اما التفصيل بين العدمي والوجودي بالاعتبار في
الاول وعدمه في الثاني فهو الذي ربما يستظهر من كلام التفتازاني حيث استظهر من عبارة العضدي في نقل الخلاف ان خلاف منكري الاستصحاب انما
هو في الاثبات دون النفي وما استظهره التفتازاني لا يخلو عن تأمل مع ان هنا اشكالا اخر وقد اشرنا اليه في تقسيم الاستصحاب وتحرير محل النزاع
وهو ان القول باعتبار الاستصحاب في العدميات يغني عن التكلم في اعتباره في الوجوديات اذ ما من مستصحب وجودي الا وفي مورده استصحاب عدمي
يلزم من الظن ببقائه الظن ببقاء المستصحب الوجودي واقل ما يكون عدم ضده فان الطهارة لا تنفك عن عدم النجاسة والحيوة لا تنفك عن عدم الموت
والوجوب وغيره من الاحكام لا ينفك عن عدم ما عداه من اضداده والظن ببقاء هذه الاعدام لا ينفك عن الظن ببقاء تلك الوجودات فلا بد من القول
باعتباره خصوصا بناء على ما هو الظاهر المصرح به في كلام العضدي وغيره من ان انكار الاستصحاب لعدم افادته الظن بالبقاء وان كان ظاهر بعض المثبتين
كالسيد قدس سره وغيره استنادهم الى عدم افادته للعلم بناء على ان عدم اعتبار الظن عندهم متفرع على عدم اعتبار الاخبار الاحاد فمنع الحجية في الاستصحاب وعلمه
فانكار الاستصحاب في الوجوديات والاعتراف به في العدميات لا يستقيم بناء على اعتبار الاستصحاب من باب الظن نعم لو قلنا باعتباره من باب التعبد من جهة الاخبار
صح ان يقال ان ثبوت العدم بالاستصحاب لا يوجب ثبوت ما قارنه من الوجودات فاستصحاب عدم اضداد الوجوب في الزمان اللاحق كان عدم ما عدا
زيد من افراد الانسان في الدار لا يثبت باستصحابه ثبوت زيد فيها كما سيجيء تفصيله انتهى نعم لكن المتكلم في الاستصحاب من باب التعبد بالاخبار بين
العلماء في غاية القلة الى زمان متأخري المتاخرين مع ان بعض هؤلاء وجدناهم لا يفرقون في مقارنات المستصحب بين افرادها ويثبتون بالاستصحاب
ما لا ينفك عن المستصحب على خلاف التحقيق الاتي في التنبيهات الاتية انتهى ودعوى ان اعتبار الاستصحاب في العدميات لعله ليس لاجل الظن حتى يسري
الى الوجوديات المقارنة معها بل لبناء العقلاء عليها في امورهم بمقتضى جبلتهم مدفوعة بان عمل العقلاء في معاشهم على ما لا يفيد الظن
بمقاصدهم والمضي في امورهم بمحض الشك والتردد في غاية البعد بل خلاف ما نجده من انفسنا معاشر العقلاء واضعف من ذلك ان يدعى ان
المعتبر عند العقلاء من الظن الاستصحابي هو الحاصل بالشيء من تحققه السابق لا الظن الناشي من هذا الظن الى شيء اخر ومعقول العدم المحقق
سابقا ظن بتحققه لاحقا ما لم يعلم او يظن تبدله بالوجود بخلاف الوجود المحقق سابقا فانه لا يحصل الظن ببقائه لمجرد تحققه سابقا والظن الحاصل
ببقائه من الظن الاستصحابي المتعلق بالعدمي المقارن له غير معتبر اما مطلقا او اذا لم يكن ذلك الوجودي من اثار العدمي المترتبة من جهة الاستصحاب
ولعل المراد بما حكاه التفتازاني عن الحنفية من ان حيوة الغائب بالاستصحاب انما يصلح عندهم من جهة الاستصحاب لعدم انتقال ارثه الى وارثه
لا لانتقال ارث مورثه اليه فان معنى ذلك انهم يعتبرون ظن عدم انتقال مال الغائب الى وارثه لا انتقال مال مورثه اليه وان كان احدهما لا
ينفك عن الاخر ثم ان معنى عدم اعتبار استصحاب في الوجودي اما عدم الحكم ببقاء المستصحب الوجودي وان كان من قبيل ترتب امر عدمي عليه كترتب عدم
جواز تزويج امرأة المفقود زوجها المترتب على حيوته واما عدم ثبوت الامر الوجودي لاجل الاستصحاب وان كان المستصحب عدميا فلا يترتب انتقال
مال قريب الغائب اليه وان كان مترتبا على استصحاب عدم موته ولعل هذا هو المراد بما حكاه التفتازاني عن الحنفية من ان الاستصحاب حجة
في النفي دون الاثبات وبالجملة فلم يظهر لي ما يدفع هذا الاشكال عن القول بعدم اعتبار الاستصحاب في الاثبات واعتباره في النفي من باب الظن
نعم قد اشرنا فيما مضى الى انه لو قيل باعتباره في النفي من باب التعبد لم يغن ذلك عن التكلم في الاستصحاب الوجودي بناء على ما سنحققه من انه لا يثبت بالاستصحاب
الاثار الغير المترتبة عليه شرعا لكن يرد على هذا ان التفصيل حينئذ يرجع الى التفصيل المختار المتقدم ولا يفترقان في احدهما عن الاخر اذ الشك في بقاء
الاعدام السابقة من جهة الشك في تحقق الرافع لها وهي علة الوجود والشك في بقاء الامر الوجودي من جهة الشك في الرافع لا ينفك عن الشك في
تحقق الرافع فيستصحب عدمه ثم يترتب عليه بقاء ذلك الامر الوجودي وتخيل ان الامر الوجودي فلا يكون من الاثار الشرعية لعدم الرافع فلا
يغني العدمي عن الوجودي مدفوع بان الشك اذا فرض من جهة الرافع فيكون الاحكام الشرعية المترتبة على ذلك الامر الوجودي مستمرة الى تحقق
ذلك الرافع فاذا حكم بعدمه عند الشك ترتب عليه شرعا جميع تلك الاحكام فيغني ذلك عن الاستصحاب الوجودي وح فيمكن ان يحتج لهذا القول اما
على عدم الحجية في الوجوديات فبما تقدم في ادلة النافين واما على الحجية في العدميات فبما تقدم في ادلة المختار من الاجماع والاستقراء والاخبار
بناء على ان بقاء الشيء المشكوك في بقائه من جهة الرافع وانما يحكم ببقائه لترتبه على استصحاب عدم وجود الرافع لا لاستصحاب نفسه فان الشك

بقاء الطهارة من جهة الشك في وجود الرافع بحكم بعدم الرافع فيحكم من اجله ببقاء الطهارة ومع قوله ع والا فانه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين بالشك ... على يقين من طهارتك فشككت وليس ينبغي لك ان تنقض اليقين وغيرهما مما دل على ان اليقين لا ينقض او يدفع بالشك ...

[illegible]

الخامس ومما يفصل بين الحكم الشرعي الكلي وبين غيره ...

[illegible]

استصحابا وهو ظاهر وعلى الثاني ايضا كذلك ان قلنا بافادة الامر التكرار والا فذمة المكلف مشغولة حتى ياتي به في اي زمان كان وقبل الاتيان
الزمان البعض بمنزلة واحدة في كونه اداء في كل جزء منها سواء قلنا بان الامر للفور او للتراخي وبان الامر ان كان للفور يكون من قبيل الموقت المضيق بمنزلة
غير خفي على المتامل فهذا ايضا ليس من الاستصحاب في شيء ولا يمكن ان يقال اثبات الحكم في القسم الاول فيما بعد وقته من الاستصحاب فان هذا لا يقال
بل احد ولا يجوز اجماعا وكذا الكلام في النهي بل هو اولى بعدم توهم الاستصحاب فيه لان مطلقه يفيد التكرار والتخيير ايضا كذلك فالاحكام التكليفية
الخمسة المجردة عن الاحكام الوضعية لا يتصور فيها الاستدلال بالاستصحاب واما الاحكام الوضعية فاذا جعل الشارع شيئا سببا لحكم من الاحكام
الخمسة كالدلوك لوجوب الظهر والكسوف لوجوب صلوته والزلزلة لصلوتها والايجاب والقبول لاباحة التصرفات والاستمتاعات في الملك والنكاح
وفيه لتحريم ام الزوجة والحيض والنفاس لتحريم الصوم والصلوة الى غير ذلك فينبغي ان ينظر الى كيفية سببية السبب هل هي على الاطلاق كما في الايجاب
والقبول فان سببيته على نحو خاص وهو الدوام الى ان يتحقق المزيل كذا الزلزلة او في وقت معين كالدلوك ونحوه مما لم يكن السبب وقتا وكالكسوف
والحيض ونحوه مما يكون السبب وقتا للحكم فان السببية في هذه الاشياء على انحاء اخر فانها اسباب للحكم في اوقات معينة وجميع ذلك ليس من الاستصحاب
في شيء فان ثبوت الحكم في شيء من اجزاء الزمان الثابت فيه الحكم ليس تابعا للثبوت في جزء اخر بل نسبة السبب في اقتضاء الحكم في كل جزء نسبة واحدة
وكذا الكلام في الشرط والمانع فظهر مما ذكرناه ان الاستصحاب المختلف فيه لا يكون الا في الاحكام الوضعية اعني الاسباب والشرائط والموانع
للاحكام الخمسة من حيث انها كذلك ووقوعه في الاحكام الخمسة انما هو بتبعيتها كما يقال في الماء الكر المتغير بالنجاسة اذا زال تغيره من قبل نفسه
بانه يجب الاجتناب عنه في الصلوة لوجوبه قبل زوال تغيره فان مرجعه الى ان النجاسة كانت ثابتة قبل زوال التغير فكذلك يكون بعده ويقال في المتيمم اذا وجد
الماء في اثناء الصلوة ان صلوته كانت صحيحة قبل الوجدان فكذا بعده اي كان مكلفا ومامورا بالصلوة بتيممه قبله فكذا بعده فان مرجعه الى انه كان متطهرا
قبل وجدان الماء فكذا بعده والطهارة من شروط الصلوة فالحق مع قطع النظر عن الروايات عدم حجية الاستصحاب لان العلم بوجود السبب او الشرط او المانع
في وقت لا يقتضي العلم بل ولا الظن بوجوده في غير ذلك الوقت كما لا يخفى فكيف يكون الحكم المعلق عليه ثابتا في غير ذلك الوقت فالذي يقتضيه النظر
دون ملاحظة الروايات انه اذا علم تحقق العلامة الوضعية تعلق الحكم بالمكلف واذا زال ذلك العلم بطرو الشك يتوقف عن الحكم بثبوت ذلك
الحكم الثابت ولا الان الظن من الاخبار انه اذا علم وجود شيء فانه يحكم به حتى يعلم زواله انتهى كلامه رفع مقامه وفي كلامه انظار يتوقف بيانها على
ذكر كل فقرة هي مورد للنظر ثم توضيح النظر فيه بما يخطر في الذهن القاصر فنقول قوله ولا واضافته بمنع ان الخطاب الوضعي داخل في الحكم الشرعي تعبير
فيما نحن بصدده فيه ان المنع المذكور لا يضر فيما يلزم من تحقيقه الذي ذكره وهو اعتبار الاستصحاب في موضوعات الاحكام الوضعية اعني نفس السبب
والشرط والمانع لا في التفصيل بين الاحكام الوضعية اعني سببية السبب وشرطية الشرط والاحكام التكليفية وكيف كان فيصرح هذا التفصيل منع كون
الحكم الوضعي حكما مستقلا او تسليم انه امر اعتباري منتزع من التكليف تابع له حدوثا وبقاء وهل يعقل التفصيل مع هذا المنع ثم انه لا باس بصرف
الكلام الى بيان ان الحكم الوضعي حكم مستقل مجعول كما اشتهر في السنة جماعة اولا وانما مرجعه الى الحكم التكليفي فنقول المشهور كما في شرح الزبدة بل الذي
استقر عليه راي المحققين كما في شرح الوافية للسيد صدر الدين ان الخطاب الوضعي مرجعه الى الخطاب الشرعي وان كون الشيء سببا لواجب هو الحكم بوجوب
ذلك الواجب عند حصول ذلك الشيء فمعنى قولنا اتلاف الصبي سبب لضمانه انه يجب عليه غرامة المثل والقيمة اذا اجتمع فيه شرائط التكليف من البلوغ والعقل
واليسار وغيرها فاذا خاطب الشارع البالغ العاقل الموسر بقوله اغرم ما اتلفته في حال صغرك انتزع من هذا الخطاب معنى يعبر عنه بسببية الاتلاف
للضمان ويقال انه ضامن بمعنى انه يجب عليه الغرامة عند اجتماع شرائط التكليف ولم يدع احد ارجاع الحكم الوضعي الى التكليف الفعلي المنجز حال استناد الحكم
الوضعي الى الشخص حتى يدفع ذلك بما ذكره بعض من غفل عن مراد النافين من انه قد يتحقق الحكم الوضعي في مورد غير قابل للحكم التكليفي كالصبي والنائم
وشبههما وكذا الكلام في غير السبب فان شرطية الطهارة للصلوة ليست مجعولة بجعل مغاير لانشاء وجوب الصلوة الواقعة حال الطهارة وكذا مانعية
النجاسة ليست الا منتزعة من المنع عن الصلوة في النجس وكذا الجزئية منتزعة من الامر بالمركب وممن ادعى الاشتباه بان ما ذكرنا مع ما عرفت من انه المشهور والذي
استقر عليه راي المحققين فقال في شرحه على الوافية تعريضا على السيد الصدر واما من زعم ان الحكم الوضعي عين الحكم التكليفي على ما هو
ظاهر قولهم ان كون الشيء سببا لواجب هو الحكم بوجوب الواجب عند حصول ذلك الشيء فبطلانه غني عن البيان اذ الفرق بين الوضع والتكليف مما
لا يخفى على من له ادنى مسكة والتكاليف المبنية على الوضع غير الوضع والكلام انما هو في نفس الوضع والجعل والتقرير وبالجملة فقول الشارع
دلوك الشمس سبب لوجوب الصلوة والحيض مانع منها خطاب وضعي وان استتبع تكليفا وهو ايجاب الصلوة عند الزوال وتحريمها عند الحيض كما ان
قوله اقم الصلوة لدلوك الشمس او دع الصلوة ايام اقرائك خطاب تكليفي وان استتبع وضعا وهو كون الدلوك سببا والاقراء مانعا والحاصل
ان هناك امرين متباينين كل منهما فرد للحكم فلا يغني استتباع احدهما للاخر عن مراعاته واحتسابه في عداد الاحكام انتهى كلامه رفع مقامه اقول
لو فرض نفسه حاكما بحكم تكليفي ووضعي بالنسبة الى عبده لوجد من نفسه صدق ما ذكرنا فانه اذا قال لعبده اكرم زيدا ان جاءك فهل يجد المولى
من نفسه انه انشا انشائين وجعل امرين احدهما وجوب اكرام زيد عند مجيئه والثاني كون مجيئه سببا لوجوب اكرامه او الثاني مفهوم منتزع من الاول لا يحتاج الى
جعل مغاير لجعله الاول ولا الى بيان مخالف لبيانه ولهذا اشتهر في السنة الفقهاء سببية الدلوك ومانعية الحيض ولم يرد من الشارع الا انشاء طلب

الصلوة عند الاول وطلب تركها عند الثاني فان اريد بانهما مفهوما منتزعان فهو ظاهر لا يخفى وهما مجعولان بجعلين فالحوالة على الوجدان لا البرهان
وكذا لو اريد كونهما مجعولين بجعل واحد فان الوجدان شاهد على ان السببية والمانعية في المثالين اعتباران منتزعان كالمسببية والمشروطية
والممنوعية مع ان قول الشارع دلوك الشمس سبب لوجوب الصلوة ليس جعلا للايجاب استئنافا كما ذكره بل هو اخبار عن تحقق الوجوب عند الدلوك
هذا كله مضافا الى انه لا معنى لكون السببية مجعولة فيما نحن فيه حتى يتكلم انه بجعل مستقل اولا فانا لا نعقل من جعل الدلوك سببا للوجوب خصوصا
عند من لا يرى كالاشاعرة الاحكام منوطة بالمصالح والمفاسد الموجودة في الافعال الا انشاء الوجوب عند الدلوك والا فالسببية القائمة بالدلوك
ليست من لوازم ذاته بان يكون فيه معنى يقتضي ايجاب الشارع فعلا عند حصوله ولو كانت لم تكن مجعولة من الشارع ولا نعقلها ايضا صفة اوجدها
الشارع فيه باعتبار الفصول المنوعة ولا الخصوصيات المصنفة او المشخصة هذا كله في السبب والشرط والمانع والجزء واما الصحة والفساد فهما في
العبادات موافقة الفعل المأتي به للفعل المأمور به او مخالفته ومن المعلوم ان هاتين الموافقة والمخالفة ليستا بجعل جاعل واما في المعاملات
فهما ترتب الاثر عليها وعدمه فرجع ذلك الى سببية هذه المعاملة لاثرها وعدم سببيته فان لوحظت المعاملة سببا لحكم تكليفي كالبيع لاباحة
التصرفات والنكاح لاباحة الاستمتاعات فالكلام فيها يعرف مما سبق في السببية واخواتها وان لوحظت سببا لامر اخر كسببية البيع للملكية
والنكاح للزوجية والعتق للحرية وسببية الغسل للطهارة فهذه الامور بنفسها ليست احكاما شرعية نعم الحكم بثبوتها شرعي وحقائقها اما امور اعتبارية منتزعة
من الاحكام التكليفية كما يقال الملكية كون الشيء بحيث يجوز الانتفاع به وبعوضه والطهارة كون الشيء بحيث يجوز استعماله في الاكل والشرب نقيض
النجاسة واما امور واقعية كشف عنها الشارع فاسبابها على الاول اسباب للتكاليف فتصير سببية تلك الاسباب كمسبباتها امورا انتزاعية
وعلى الثاني يكون اسبابها كنفس المسببات امورا واقعية مكشوفا عنها ببيان الشارع وعلى التقديرين فلا جعل في سببية هذه الاسباب ومما ذكرنا تعرف
الحال في غير المعاملات من اسباب هذه الامور كسببية الغليان في العصير للنجاسة وكالملاقاة لها والسبي للرقية والتنكيل للحرية والرضاع لانتشار
الزوجية وغير ذلك فافهم وتأمل في المقام فانه من مزال الاقدام قوله وعلى الاول يكون وجوب ذلك الشيء او ندبه في كل جزء من اجزاء ذلك الوقت
ثابتا بذلك الامر فالتمسك في ثبوت الحكم في الزمان الثاني بالنص لا بثبوته في الزمان الاول حتى يكون استصحابا اقول قيد التوقيت قد يؤخذ قيدا
بين زمان وما بعده فيجري الاستصحاب واورد عليه ثانيا بان الشك قد يكون في النسخ واخرى بان الشك قد يحصل في التكليف لكن شك في
وجوب تمام الصوم لحصول مرض يشك في كونه مبيحا للافطار وثالثا بانه قد يكون اول الوقت واخره معلوما ولكن يشك في حدوث الاخر والغاية فيحتاج
المجتهد الى الحكم بالوجوب والندب والحكم بعدهما عند عروض ذلك الشك الى دليل عقلي او نقلي غير ذلك الامر هذا ولكن الانصاف عدم ورود شيء
من ذلك عليه اما الشك في النسخ فهو خارج عما نحن فيه لان كلامه في الموقت من حيث الشك في بعض اجزاء الوقت كما اذا شك في جزء ما بين الظهر والعصر في
الحكم المستفاد من قوله اجلس في المسجد من الظهر الى العصر وهو الذي ادعى ان وجوبه في الجزء المشكوك ثابت بنفس الدليل واما الشك في ثبوت
هذا الحكم الموقت لكل يوم او نسخه في هذا اليوم فهو شك لا من حيث توقيت الحكم بل من حيث نسخ الموقت فان وقع الشك في النسخ الاصطلاحي لم يكن
استصحاب عدمه من الاستصحاب المختلف فيه لان اثبات الحكم في الزمان الثاني لعموم الامر الاول للازمان ولو كان فهم هذا العموم من استمرار طريقة
الشرع بل كل شارع على ارادة دوام الحكم ما دامت تلك الشريعة لا من عموم لفظي زماني وكيف كان فاستصحاب عدم النسخ لدفع احتمال الخصوص في
الازمان كاستصحاب عدم التخصيص لدفع احتمال التخصيص في الافراد واستصحاب عدم التقييد لدفع ارادة المقيد من المطلق والظاهر ان مثل
هذا ليس محلا للانكار وليس اثبات الحكم في الزمن الثاني لوجوده في الاول بل لعموم دليله الاول كما لا يخفى وبالجملة فتصريح هذا المفصل بان الاستصحاب
المختلف فيه لا يجري في التكليفيات وشمول هذا الاستصحاب مما اتفق على اعتباره الاجماع بل الضرورة كما تقدم في كلام المحدث الاسترابادي لو
فرض الشك في النسخ في حكم لم يثبت له من دليله ولا من الخارج عموم زماني فهو خارج عن النسخ الاصطلاحي داخل فيما ذكره من ان الامر اذا لم يكن للتكرار
يكفي فيه المرة ولا وجه للنقض به في مسئلة الموقت واما الشك في تحقق المانع كالمرض المبيح للافطار او السفر الموجب له او للقصر او الضرر المبيح لتناول
المحرمات فهو الذي ذكره المفصل في اخر كلامه من جريان الاستصحاب في الحكم التكليفي تبعا للحكم الوضعي فان السلامة من المرض الذي يضر به الصوم شرط في
وجوبه وكذا الخوف من الضرر في ترك المحرم فاذا شك في وجود شيء من ذلك استصحب الحالة السابقة له وجودا وعدما ويتبعه بقاء الحكم
التكليفي السابق بل يمكن ان يتوهم عدم جريان الاستصحاب في الحكم التكليفي الا مع قطع النظر عن استصحاب الحكم الوضعي في المقام مثلا اذا اوجب الشارع
الصوم الى الليل على المكلف بشرط سلامته من المرض الذي يتضرر بالصوم فاذا شك في بقائها وحدوث المرض المذكور واحرز الشرط او عدم المانع
بالاستصحاب اغنى عن استصحاب المشروط بل لم يبق مجرى له لان معنى استصحاب الشرط وعدم المانع ترتيب اثار وجوده وهو ثبوت المشروط مع فرض
وجوده بالفعل لما يضعفه فلا يبقى الشك في بقاء المشروط وبعبارة اخرى الشك في بقاء المشروط مسبب عن الشك في بقاء الشرط والاستصحاب
في الشرط وجودا او عدما مبين لبقاء المشروط او ارتفاعه فلا يجري فيه الاستصحاب لا معاضدا لاستصحاب الشرط لانه ليس بلازم ولا معارضا كما فيما مضى
وسيتضح لك في مسئلة الاستصحاب في الامور الخارجية وفي بيان اشتراط الاستصحاب ببقاء الموضوع ثم ومما ذكرنا يظهر الجواب عن النقض الثالث
عليه بما اذا كان الشك في بقاء الوقت المضروب للحكم التكليفي فانه يجري معه استصحاب الوقت اغنى عن استصحاب الحكم التكليفي كما عرفت في الشرط فان

الوقت شرطا او سببا الالم يجز استصحاب الحكم التكليفي لانه كان متحققا بقيد ذلك الوقت فالصوم المقيد بجزء يكون في النهار لا ينفع استصحاب
الوجوب في الزمان المشكوك كونه من النهار واصالة بقاء الحكم المقيد بالنهار في هذا الزمان لا يثبت كون هذا الزمان نهارا كما سيجيء توضيحه في
مثبت الاصول المثبتة اللهم الا ان يقال انه يكفي في الاستصحاب بقاء التكليف سابقا وان كان تعلقه على امر حاصل فيتوقف اذا ارتفع الشرط
المعلق عليها وجوب الحج ان الوجوب ارتفع فاذا شك ارتفاعها يكون شكا في ارتفاع الحكم المنجز وبقائه وان كان الحكم المعلق لا يرتفع بارتفاع
المعلق عليه لان ارتفاع الشرط لا يوجب ارتفاع الشرطية الا ان استصحاب وجود ذلك الامر المعلق عليه كاف في عدم جريان الاستصحاب المذكور في
ما ذكر عليه كما استشعر نعم لو فرض في مقام عدم جريان الاستصحاب في الوقت مردد بين امرين كذهاب الحمرة واستتار القرص لحصر الامر في اجراء استصحاب
التكليف فتم واحتمل ان المعترض عليه بالنسبة الى الحكم التكليفي المشكوك بقائه من جهة الشك في سببه وشرطه او مانعه من جهة ان مجرى
الاستصحاب في هذه الموارد اولا وبالذات هو نفس السبب او الشرط او المانع ويتبعها بقاء الحكم ولا يجوز اجراء الاستصحاب في الحكم التكليفي ابتداء
الا اذا فرض انتفاء استصحاب الامر الوضعي قوله وعلى الثاني ايضا كذلك ان قلنا بافادة الامر التكرار الخ قد يكون المتكرر مرددا بين وجهين كما اذا
علمنا بانه يجب التكرار الذي لكن العدد المتكرر كان مرددا بين الزائد والناقص وهذا الايراد لا يندفع بما ذكره فانه من ان الحكم في التكرار كالا
الموقت كما لا يخفى فالصواب ان نقول اذا ثبت وجوب التكرار فالشك في بقاء ذلك الحكم من هذه الجهة مرجعه الى الشك في مقدار التكرار لتردده بين الزائد
والناقص ولا يجري فيه الاستصحاب لان كل واحد من المكرر ان كان تكليفا مستقلا فالشك في الزائد شك في التكليف المستقل محكوم بالنفي باصالة
البراءة لا الاثبات بالاستصحاب كما لا يخفى وان كان الزائد على تقدير وجوبه جزء من المامور به بان يكون الامر مجموع العدد المتكرر من حيث انه مكرر واحد
مركب واحد فرجعه الى الشك في جزئية الشيء للمامور به وعدمها ولا يجري فيه الاستصحاب ايضا لان ثبوت الوجوب لباقي الاجزاء لا يثبت وجوب هذا الشيء المشكوك
في جزئيته بل لا بد من الرجوع الى البراءة والاحتياط قوله والا فذمة المكلف مشغولة حتى ياتي بها في اي زمان كان قد يورد عليه النقض بما عرفت
ماله في تعقيب الاولى ثم انه لو شك في كون الامر للتكرار او المرة كان الحكم كما ذكرنا في تردد التكرار بين الزائد والناقص وكذا لو امر المولى بفعل له استمرار
في الجملة كالجلوس في المسجد ولم يعلم مقدار استمراره فان الشك بين الزائد والناقص يرجع مع فرض كون الزائد المشكوك واجبا مستقلا على تقدير وجوبه
الى اصالة البراءة ومع فرض كونه جزءا يرجع الى مسألة الشك في الجزئية وعدمها فان فيها البراءة او وجوب الاحتياط قوله وتوهم ان الامر اذا كان للفور
يكون من قبيل الموقت المضيق شنيع اشتباه غير خفي على المتامل الظاهر انه دفع اعتراض على التوهم في ثبوت الوجوب في كل جزء من الوقت بنفس الامر بين كونه للفور
وعدمه ولا دخل له بمطلبه وهو عدم جريان الاستصحاب في الامر الفوري لان كونه من قبيل الموقت لا يوجب جريان الاستصحاب فيه لان امر المتوهم عند
المتوهم منزلة الموقت المضيق اما ان يراد به الساعة في اول ازمنة الامكان وان لم يبادر ففي ثانيها وهكذا واما ان يراد به خصوص الزمان الاول فاذا فات
لم يثبت بالامر وجوب الفعل في الان الثاني لا فورا ولا متراخيا واما ان يراد به ثبوته في الان الثاني متراخيا وعلى الاول فهو في كل جزء من الوقت من قبيل
المضيق وعلى الثاني فلا معنى للاستصحاب ايضا على ما سيذكره من ان الاستصحاب لم يقل به احد فيما بعد الوقت وعلى الثالث يكون في الوقت الاول
كالمضيق وفيما بعده كالامر المطلق وقد ذكر بعض شراح الوافية لاجل استلزام الاحتياج الى الاستصحاب لاثبات الوجوب فيما بعد الوقت الاول ولم
اعرف له وجها قوله وكذا النهي لا يخفى انه قدس سره لم يستوف اقسام الامر لان منها ما يتردد الامر بين الموقت بوقت يرتفع الامر بفواته وبين المطلق الذي يجوز
امتثاله بعد ذلك الوقت كما اذا شككنا في ان الامر بالغسل في يوم الجمعة مثلا هل يجوز الاتيان به في كل جزء من النهار او موقت الى الزوال وكذا زكاة الفطرة
بالنسبة الى يوم العيد فان الظاهر انه لا مانع من استصحاب الحكم التكليفي هنا ابتداء قوله بل اولى لان مطلقه الخ كانه قدس سره لاحظ الا الاوامر والنواهي اللفظية
البحتة المدلول عليها الا فاذا قام الاجماع او دليل لفظي مجمل على شيء في زمان ولم يعلم بقاؤها بعده كحرمة الوطي للحائض المردد بين اختصاصها بايام رؤية
الدم فيرتفع بالنقاء وثبوتها الى زمان بقاء حدث الحيض فلا يرتفع الا بالاغتسال وكحرمة العصير العنبي بعد ذهاب ثلثيه بغير النار وحليته عصيرا زبيبيا
بعد غليانه الى غير ذلك مما لا يحصى فلا مانع في ذلك كله من الاستصحاب قوله فينبغي ان ينظر الى كيفية سببية السبب هل هي على الاطلاق او الخ
الظاهر ان مراده من سببيته تأثيره لا كونه سببا في الشرع وهو الحكم الوضعي لان هذا لا ينقسم الى ما ذكره من الاقسام لكونه دائما في جميع شيئا
الى ان ينسخ فان اراد من النظر في كيفية سببية السبب تحصيل مورد يشك في كيفية السببية ليكون موردا للاستصحاب في المسبب ففيه ما مر ذكره من عدم
جريان الاستصحاب في التكليفيات الا تبعا للوضعيات وان اراد من ذلك تعيين مورد من يشك في كيفية سببية السبب يجري الاستصحاب في المسبب ففائدة
جريانه فوائد الشك كثيرة فان السببية قد تتردد بين الدائم والموقت كالخيار المسبب من الغبن المتردد بين كونه دائما او الى المسقط وبين كونه
فوريا كالشفعة المرددة بين كونه مستمرا الى الصبح او على الليلة وهكذا والموقت قد يتردد بين وقتين كالكسوف الذي هو سبب لوجوب
الصلاة المردد وقتها بين الاخذ في الانجلاء وتمامه قوله وكذا الكلام في الشرط والمانع الخ لم اعرف المراد من الحاق الشرط والمانع بالسبب شيئا
من الاقسام المذكورة للسبب يجري في المانع وان جرى كلها او بعضها في المانع اذا لوحظ كونه سببا للعدم لكن الحاق لهذا الاعتبار يخل في السبب وكذا
عدم الشرط اذا لوحظ كونه سببا لعدم الحكم وكذا ما ذكره في وجه عدم جريان الاستصحاب بقوله فان الحكم الحاصل من الشرع كيفية شرطية الشرط انه
قد يكون نفس الشيء شرطا لشيء على الاطلاق كالطهارة عن الحدث الاصغر للمس وعن الاكبر للمكث في المساجد ومن حيض للوطي ووجوب العبادة وقد يكون

شرطا

شرطا له في حال دون حال كاشتراط الطهارة من الخبث في الصلاة مع التمكن لا مع عدمه وقد يكون حدوثه في زمان ما شرطا للشيء فيبقى اثره ولو بعد
ارتفاع الشرط كالاستطاعة للحج وقد يكون تاثير الشرط بالنسبة الى فعل دون فعل كالوضوء للعبد الذي توضأ فيها بالنسبة الى حال العذر فاذا شككنا في
مسألة الحج في بقاء وجوبه بعد ارتفاع الاستطاعة فلا مانع من استصحابه وكذا لو شككنا في اختصاص الاشتراط بحال التمكن من الشرط كما اذا ارتفع
التمكن من ازالة النجاسة في اثناء الوقت فانه لا مانع من استصحاب الوجوب وبالجملة فلا اجد كيفية شرطية الشرط مانعة عن اجراء الاستصحاب في
الشرط بل قد يوجب اجراءه فيه قوله فظهر مما ذكرنا ان الاستصحاب المختلف فيه لا يجري الا في الاحكام الخمسة لا في الاسباب والشروط والموانع يخفى
ما في هذا التفريع فانه لم يظهر من كلامه جريان الاستصحاب في الاحكام الوضعية بمعنى نفس الاسباب والشروط ولا عدمه فيها بالمعنى المعروف فهو
عدم الجريان ايضا في المسببات ايضا زعم اختصاصها في الموقت والموقت بوقت محدود ومعلوم فبقي مرادا احدهما نفس الحكم الوضعي وهو جعل
سببا للشيء او شرطا والذي لازمه عدم جريان الاستصحاب فيها لعين ما ذكره في الاحكام التكليفية والثاني نفس الاسباب والشروط فيرد عليه ان نفس
والشروط والموانع ان كان امرا غير شرعي فظاهر كلامه حيث جعل محل الكلام في الاستصحاب المختلف فيه هي الامور الشرعية خروج مثل هذا الخسوف
ونحو رطوبة ثوبه وان كان امرا شرعيا كالطهارة والنجاسة فلا يخفى ان هذه الامور الشرعية مسببة عن اسباب فان النجاسة لمثل الماء والماء المتغير
مسببة عن التغير والطهارة الحدثية في مسألة التيمم مسببة عن التيمم فالشك في بقائها لا يكون الا للشك في كيفية سببية السبب موجب
الاستصحاب في المسبب اعني النجاسة والطهارة وقد سبق منه المنع عن جريان الاستصحاب في الحكم التكليفي المسبب عن الاسباب الشرعية بانه في
نفس الاسباب مدفوع بعدم جريان النجاسة كما حكاه المفصل عن الشهيد لا عبارة عن وجوب الاجتناب في التطهير الحاصل من التيمم ليس الا اباحة الدخول في الصلاة
المستلزمة لوجوب المضي فيها بعد الدخول فيما اعتبار انه منتزعان من الحكم التكليفي قوله وموضوع في الاحكام الخمسة مما هو يتبعه بالتبع فما عرفت و
ايضا انه لا اخفاء في ان استصحاب النجاسة لا يعقل لها معنى الا ترتيب اثرها اعني وجوب الاجتناب في الصلاة والاكل والشرب فليس هنا استصحاب الحكم
التكليفي لا ابتداء ولا تبعا وهذا كاستصحاب الزوجية فان حقيقة ذلك هي الحكم بتحريم عقد زوجته والتصرف فيما الزوجية الا استصحاب لهذا
التحريم بل التحقيق كما سيجيء عدم جواز اجراء الاستصحاب في الاحكام التي يستصحب موضوعاتها الا ان استصحاب وجوب الاجتناب مثلا ان كان يتبع
استصحاب النجاسة فقد عرفت انه لا يبقى لهذه الملاحظة شك في وجوب الاجتناب لما عرفت من انه حقيقة حكم الشارع باستصحاب النجاسة هو حكمه بوجوب
الاجتناب حتى يحصل اليقين بالطهارة وان كان مع قطع النظر عن استصحابها فلا يجوز الاستصحاب لان وجوب الاجتناب سابقا عن الماء المذكور انما كان
من حيث كونه نجسا لان النجس هو الموضوع لوجوب الاجتناب فلم يحرز الموضوع في حال الشك لم يجز الاستصحاب كما سيجيء في مسألة اشتراط القطع
ببقاء الموضوع في الاستصحاب ثم اعلم انه بقي هنا شبهة اخرى في منع جريان الاستصحاب في الاحكام التكليفية مطلقا وهي ان الموضوع للحكم التكليفي
الاصل المكلف ولا ريب ان الشارع بل كل حاكم انما يلاحظ الموضوع بجميع مشخصاته التي لها دخل في ذلك الحكم ثم يحكم عليه وح فاذا امر الشارع بفعل كالجلوس
في المسجد مثلا فان كان الموضوع فيه هو مطلق الجلوس فيه لغير المقيد بشيء اصلا فلا اشكال في عدم ارتفاع وجوبه الا بالاتيان اذ لو ارتفع
الوجوب بغيره كان ذلك الرافع من قيود الفعل وكان الفعل المطلوب مقيدا بعدم هذا القيد من اول الامر والمفروض خلافه وان كان الموضوع فيه
هو الجلوس المقيد بقيد كان عدم ذلك القيد موجبا لانعدام الموضوع فعدم مطلوبيته ليس لارتفاع الطلب عنه بل لم يكن مطلوبا من اول
الامر وح فاذا شك في الزمان المتاخر في وجوب الجلوس يرجع الشك الى الشك في كون الموضوع للوجوب هو الفعل المقيد او الفعل المعرى عن هذا
القيد ومن المعلوم عدم جريان الاستصحاب هنا لان معنى اثبات حكم كان متيقنا لموضوع معين عند الشك في ارتفاعه عن ذلك الموضوع وهذا
متحقق فيما نحن فيه وكذا الكلام في غير الوجوب من الاحكام الاربعة الاخر لاشتراك الجميع في كون المكلف ملحوظا الى خصوصياته بجميع مشخصاته خصوصا
عند القائل بالتحسين والتقبيح لمدخلية المشخصات في الحسن والقبح حتى الزمان وبه يندفع ما يقال انه كما يمكن ان يجعل الزمان قيدا كذلك يمكن
ان لا يجعل قيدا بل ظرفا للفعل بان يقول التبريد في زمان الصيف مطلوب فلا يجري الاستصحاب اذا شك في مطلوبيته في زمان اخر امكن ان
يقول ان التبريد مطلوب في زمان الصيف على ان يكون الموضوع نفس التبريد والزمان قيدا للطلب فيجوز استصحاب الطلب اذا شك في بقائه بعد
الصيف لبقاء الموضوع بل وعلى حال الترجيح الاندفاع ان القيد في الحقيقة راجع الى الموضوع وتقييد الطلب به راجع الى الكلام مسامحة في التعبير
فافهم وبالجملة فيختص جريان الاستصحاب في الامور القابلة للاستمرار في موضوع وللارتفاع عن ذلك الموضوع بعينه كالطهارة والحدث والنجاسة والملكية
والزوجية والرطوبة والابوة ونحو ذلك ومن هنا يظهر عدم جريان الاستصحاب في الحكم الوضعي ايضا اذا تعلق بفعل الشخص هذا والجواب عن ذلك
ان مبنى الاستصحاب خصوصا اذا استند فيه الى الاخبار على الفهم العرفي المختلف في الزمان السابق التي يتبعها العرف من الادلة الشرعية فانهم لا يرتابون
في انه اذا ثبت تحريم فعل في زمان ثم شك في بقائه بعد ان الشك في هذه المسألة في استمرار تحريم هذا الفعل وارتفاعها وان كان مقتضى الدقة العقلية
كون الزمان قيدا للفعل وكذلك الامر والكراهة والاستحباب ثم قد يتحقق في بعض الوجوبات مورد لا يحكم العرف بكون الشك في الاستمرار كما لو ثبت
في يوم وجوب فعل عند الزوال ثم شككنا في الغد انه واجب في اليوم عند الزوال فلا يكون باستصحاب ذلك ولا يبنون على كونه مما شك في استمراره
بل يكون في الغد باصالة عدم الوجوب قبل الزوال اما لو ثبت له عمرا ثم شك فيه بعد ايام فالظاهر الحكم بان هذا الحكم كان مستمرا او شك

ارتفاعه فيستصحب ومن هنا ترى الاصحاب يتمسكون باستصحاب وجوب التمام عند الشك في حدوث التكليف بالقصر وباستصحاب وجوب العبادة عند شك المرأة في حدوث الحيض لا من جهة اصالة عدم السفر الموجب للقصر وعدم الحيض المقتضي لوجوب العبادة حتى يحكم بوجوب التمام لانه من آثار عدم السفر الشرعي الموجب للقصر ولوجوب العبادة لانه من آثار عدم الحيض بل من جهة كون التكليف بالتمام وبالعبادة عند زوال كل يوم امرا مستمرا عندهم وان كان التكليف يتجدد يوما فيوما فهو في كل يوم مسبوق بالعدم فينبغي ان يرجع الى استصحاب عدمه لا الى استصحاب وجوده والحاصل ان المعيار حكم العرف بان الشيء الفلاني كان مستمرا فارتفع وانقطع او مشكوك الانقطاع ولولا ملاحظة هذا لم يصح التمسك باستصحاب عدم النسخ لانه رفع للحكم الثابت ولمثله فان عدم التكليف في وقت الصلاة بالصلاة الى القبلة المنسوخة دفع في الحقيقة للتكليف لا رفع ونظير ذلك في غير الاحكام الشرعية ما سيجيء من اجراء الاستصحاب في مثل الكرية وعدمها وفي الامور التدريجية المتجددة شيئا فشيئا وفي مثل وجوب الناقص بعد تعذر بعض الاجزاء فيما لا يكون الموضوع فيه باقيا الا بالمسامحة العرفية كما سيجيء ان شاء الله تعالى بعد القول الثامن وجوابها يظهر بعد بيانه وتوضيح القول فيه فنقول قد نسب جماعة الى الغزالي القول بحجية الاستصحاب وانكارها في استصحاب حال الاجماع وظاهر ذلك كونه مفصلا في المسألة وقد ذكر في النهاية مسألة الاستصحاب ونسب الى جماعة منهم الغزالي حجيته ثم اطال الكلام في ادلة النافين والمثبتين ثم ذكر عنوانا آخر لاستصحاب حال الاجماع ومثل له بالمتيمم اذا رأى الماء في اثناء الصلاة وبالخارج من غير السبيلين من المتطهر ونسب الى الاكثر ومنهم الغزالي عدم حجيته الا ان الذي يظهر للمتدبر في كلام الحاكي في النهاية هو انكار الاستصحاب المتنازع فيه رأسا وان ثبت المستصحب بغير الاجماع من الادلة المختصة دلالتها بالحالة الاولى المعلوم انتفائها في الحال الثاني وقد يعبر عن جميع ذلك باستصحاب حال الاجماع كما يشعر به كلام الشهيد انما المسلم عنده استصحاب عموم النص واطلاقه الخارج عن محل النزاع بل عن حقيقة الاستصحاب حقيقة فنشأ نسبة التفصيل اطلاق الغزالي الاستصحاب على استصحاب عموم النص او اطلاقه وتخصيص عنوان ما انكره باستصحاب حال الاجماع وان صرح في اثناء كلامه بالحاق غيره مما يشبهه في اختصاص مدلوله بالحالة الاولى به في منع جريان الاستصحاب فيما ثبت قال فيما ذكره بعد تقسيم حكم العقل الغير الموقوف على الخطاب الى خمسة اقسام ما يستقل به العقل كحسن العدل والتمسك باصل البراءة وعدم الدليل دليل العدم والاخذ بالاقل عند فقد دليل على الاكثر الخامس اصالة بقاء ما كان ويسمى استصحاب حال الشرع وحال الاجماع في محل الخلاف مثاله المتيمم اذا وجد الماء في اثناء صلاته فيقول المستصحب في حجيته وهو مفروض في الاصول انتهى ونحو ما حكى عن الشهيد الثاني في مسألة الخارج من غير السبيلين نافضا ام لا وفي مسألة المتيمم وصاحب الحدائق في الدرر النجفية بل استظهر هذا من كل من مثل لمحل النزاع بمسألة المتيمم كالمعتبر والمعالم وغيرهما ولا بد من نقل عبارة الغزالي المحكية في النهاية حتى يتضح حقيقة الحال قال الغزالي على ما حكاه في النهاية المستصحب ان اقر بانه لم يقم دليلا في المسألة بل قال انا ناف ولا دليل على النافي فسيأتي وجوب الدليل على النافي وان ظن اقامة الدليل فقد اخطأ فانا نقول انما يستدام الحكم الذي دل الدليل على دوامه فان كان لفظ الشارع فلا بد من بيانه فلعله يدل على دوامها عند عدم الخروج من غير السبيلين لا عند وجوده وان دل بعمومه على دوامها عند العدم والوجود معا كان ذلك تمسكا بالعموم فيجب اظهار دليل التخصيص وان كان بالاجماع فالاجماع انما انعقد على دوام الصلاة عند العدم دون الوجود ولو كان الاجماع شاملا حال الوجود كان المخالف خارقا للاجماع كما ان المخالف في انقطاع الصلاة عند هبوب الرياح وطلوع الشمس خارق للاجماع لان الاجماع لم ينعقد مشروطا بعدم الهبوب وانعقد مشروطا بعدم الخروج وعدم الماء فاذا وجد فلا اجماع فيجب ان يقاس حال الوجود على حال العدم المجمع عليه بعلة جامعة فاما ان يستصحب الاجماع عند انتفاء الجامع فهو محال وهذا كما ان العقل دل على البراءة الاصلية بشرط عدم دليل السمع فلا يبقى له دلالة مع وجود دليل السمع كذا هنا انعقد الاجماع بشرط العدم فانتفى الاجماع عند الوجود وهذه دقيقة وهو ان كل دليل يضاده نفس الخلاف فلا يمكن استصحابه مع الخلاف والاجماع يضاده نفس الخلاف اذ لا اجماع مع الخلاف بخلاف العموم والنص ودليل العقل فان الخلاف لا يضاده فان المخالف مقر بان العموم بصيغته شامل لمحل الخلاف فان قوله عليه الصلاة والسلام لا صيام لمن لا يبيت الصيام من الليل شامل بصيغته صوم رمضان مع خلاف الخصم فيه فيقول اسلم شموله الصيغة لكني اخصه بدليل فعليه الدليل وهذا المخالف لا يسلم شمول الاجماع لمحل الخلاف لاستحالة الاجماع مع الخلاف وعدم استحالة شمول الصيغة مع الخلاف فهذه دقيقة يجب التنبيه لها ثم قال فان قيل الاجماع يحرم الخلاف فكيف يرتفع بالخلاف اجاب بان هذا الخلاف غير محرم بالاجماع ولم يكن المخالف خارقا للاجماع لان الاجماع انما انعقد على حالة العدم لا على حالة الوجود فمن الحق الوجود بالعدم فعليه الدليل لا يقال دليل صحة الشروع دال على الدوام الى ان يقوم دليل على الانقطاع لانا نقول ذلك الدليل ليس هو الاجماع لانه مشروط بالعدم فلا يكون دليلا عند الوجود وان كان نصا فبين حتى ننظر هل يتناول حال الوجود ام لا فان قالوا لم ينكروا على من يقول الاصل ان ما ثبت دام الى وجود قاطع فلا يحتاج الدوام الى دليل في نفسه بل الثبوت هو المحتاج كما اذا ثبت موت زيد او بناء دار كان دوامه بنفسه لا بسبب لانا نقول هذا وهم باطل لان كل ما ثبت جاز دوامه وعدمه فلا بد لدوامه من سبب ودليل سوى دليل الثبوت ولولا دليل العادة على ان الميت لا يحيى والدار لا ينهدم الا بهادم او طول الزمان لما عرفنا دوامه بمجرد ثبوته كما لو اخبر عن قعود الامير واكله ودخوله الدار ولم يدل العادة على دوام هذه الاحوال فانا لا نقضي بدوامها وكذا خبر الشارع عن دوام الصلاة مع عدم الماء ليس خبرا عن دوامها مع وجوده فيفتقر في دوامها الى دليل آخر انتهى ولا يخفى ان كثيرا من كلماته صريح في اختصاص قوله المخالف عن دوامها صريح في ان هذا الحكم غير مختص بالاجماع بل يشمل كل دليل يدل على قضية مهملة من حيث الزمان بحيث يقطع باختصاص مدلوله الفعلي في الزمان الاول والعجب من شارح المختصر حيث

انه نسب القول بحجية الاستصحاب الى جماعة منهم الغزالي ثم قال ولا فرق عند من يرى صحة الاستدلال به بين ان يكون الثابت به نفيا اصليا كما يقال فيما اختلف كونه نصابا ان الزكاة لم تكن واجبة عليه والاصل البقاء او حكما شرعيا مثل قول الشافعي في الخارج من غير السبيلين انه كان قبل خروج الخارج منه متطهرا والاصل البقاء حتى يثبت معارض والاصل عدمه انتهى ولا يخفى ان المثال الثاني مما نسب الى الغزالي انكار الاستصحاب فيه كما عرفت من النهاية ومن عبارة الغزالي المحكية عنه فيها ثم ان السيد صدر الدين جمع في شرح الوافية بين قولي الغزالي تارة بان قوله بحجية الاستصحاب ليس مبنيا على ما جعله القوم دليلا من حصول الظن بل هو مبني على دلالة الروايات عليها والروايات لا تدل على حجية استصحاب حال الاجماع واخرى بان غرضه من دلالة الدليل على الدوام كونه بحيث لو علم او ظن وجود المدلول في الزمان الثاني او الحالة الثانية لاجل موجب كان حمل الدليل على الدوام ممكنا والاجماع ليس كذلك لانه ينفيه الخلاف فكيف يدل على كون المختلف فيه مجمعا عليه كما يرشد اليه قوله والاجماع يضاده نفس الخلاف اذ لا اجماع مع الخلاف بخلاف النص والعموم ودليل العقل فان الخلاف لا يضاده ويكون غرضه من قوله فلا بد لدوامه من سبب الرد على من ادعى ان علة الدوام هو مجرد تحقق الشيء في الواقع وان الاذعان به يحصل من مجرد العلم بالتحقق فرد عليه بانه ليس الامر كذلك وان الاذعان والظن بالبقاء لا بد له من امر آخر كالعادة ونحوها او غيرهما انتهى اقول اما الوجه الاول فهو كما ترى فان التمسك بالروايات ليس له اثر في كلام العامة الذين هم الاصل في تدوينها في كتبهم فضلا عن الغائه وانما الوجه الثاني ففيه ان منشأ العجب من تناقض قوله حيث انه ذكر في استصحاب حال الاجماع من اختصاص دليل الحكم بالحالة الاولى بعينه موجود في بعض صور استصحاب حال غير الاجماع فانه اذا ورد النص على وجه يكون ساكتا بالنسبة الى ما بعد الحالة الاولى كما اذا ورد ان الماء ينجس بالتغير مع فرض عدم اشعار فيه بحكم ما بعد زوال التغير فان وجود هذا الدليل بوصف كونه دليلا مقطوع العدم في الحالة الثانية كما في الاجماع واما قوله وغرضه من دلالة الدليل على الدوام كونه بحيث لو علم او ظن بوجود المدلول في الآن الثاني الى آخر ما ذكره ففيه انه ان اراد علم الدليل او ظن لامارة بوجود مضمون هذا الدليل الساكت اعني النجاسة في المثال المذكور فامكان حمل هذا الدليل على الدوام ان اريد به امكان كونه دليلا على الدوام فهو ممنوع لامتناع دلالته على ذلك لان دلالة اللفظ لا بد لها من سبب اقتضاء والمفروض عدمه وان اريد امكان كونه مرادا في الواقع من الدليل وان لم يكن الدليل معبرا له ففيه مع اختصاصه بالاجماع عند العامة الذي هو مستند الحكم لا كاشف عن مستند آخر راجع الى النص وجريان مثله في المستصحب الثابت بالفعل او التقرير فانه لو ثبت دوام الحكم لم يمكن حمل الدليل على الدوام ان هذا المقدار لا يوجب فيما ذكره الغزالي من نفي استصحاب حال الاجماع لان ما ذكره نفيه لذلك كما عرفت من تمثيله بموت زيد وبناء داره احتياج الحكم في الزمان الثاني الى دليل وامارة هذا وعلى كل حال فلو فرض كون الغزالي مفصلا في المسألة بين ثبوت المستصحب بالاجماع وثبوته بغيره فيظهر رده مما ظهر من تضاعيف ما تقدم من ان ادلة الاثبات لا يفرق فيها بين الاجماع وغيره خصوصا ما كان نظير الاجماع في السكوت عن حكم الحالة الثانية خصوصا اذا علم عدم ارادة الدوام منه في الواقع كالفعل والتقرير وادلة النفي كذلك لا يفرق فيها بينهما ايضا وكذا لو فرق بينهما بان الموضوع في النص مبين يمكن العلم بتحققه وعدم تحققه في الآن اللاحق كما اذا قال الماء اذا تغير نجس فان الماء موضوع والتغير قيد للنجاسة فاذا زال التغير امكن استصحاب النجاسة للماء واذا قال الماء المتغير نجس فظاهره ثبوت النجاسة للماء المتلبس بالتغير فاذا زال التغير لم يمكن الاستصحاب لان الموضوع هو المتلبس بالتغير وهو غير موجود كما اذا قال الكلب نجس فانه لا يمكن استصحاب النجاسة بعد استحالته ملحا فاذا فرضنا انعقاد الاجماع على نجاسة الماء المتصف بالتغير فالاجماع امر لبي ليس فيه تعرض لبيان كون الماء موضوعا والتغير قيدا للنجاسة او ان الموضوع هو المتلبس بوصف التغير وكذلك اذا انعقد الاجماع على جواز تقليد المجتهد في حال حيوته ثم مات فانه لا يتعين الموضوع حتى يحرز عند ارادة الاستصحاب لكن هذا الكلام جار في جميع الادلة الغير اللفظية مع ما سيجيء وتقدم من ان تعيين الموضوع في الاستصحاب بالعرف لا بالمداقة ولا بمراجعة الادلة الشرعية فيكفي في دفع الفرق المذكور ونحوه مع ان يجري الاستصحاب فيما لا يساعد دليل المستصحب على بقاء الموضوع في الزمان اللاحق كما سيجيء في مسألة اشتراط الموضوع التاسع من الاقوال التفصيل بين ما ثبت استمرار المستصحب واحتياجه في الارتفاع الى الرافع وبين غيره كما يظهر من آخر كلام المحقق في المعارج كما تقدم في نقل الاقوال حيث قال والذي نختاره ان ننظر في دليل ذلك الحكم فان كان يقتضيه مطلقا وجب الحكم باستمرار الحكم كعقد النكاح فانه يوجب حل الوطي مطلقا فاذا وقع الخلاف في الالفاظ التي يقع بها الطلاق فالمستدل على ان الطلاق لا يقع بها لو قال حل الوطي ثابت قبل النطق بها فكذا بعده كان صحيحا فان المقتضي للتحليل وهو العقد اقتضاه مطلقا ولا يعلم ان الالفاظ المذكورة رافعة لذلك الاقتضاء فيثبت الحكم عملا بالمقتضي هو العقد ولم يثبت انه رافع لانا نقول وقوع العقد اقتضى حل الوطي لا مقيدا فيلزم دوام الحل نظرا الى وقوع المقتضي لا الى دوامه فيجب ان يثبت الحل حتى يثبت الرافع فان كان الخصم يعني بالاستصحاب ما اشرنا اليه فليس هذا عملا بغير دليل وان كان يعني امرا وراء هذا فنحن مضربون عنه انتهى وحاصل هذا الاستدلال يرجع الى كفاية وجود المقتضي وعدم العلم بالرافع لوجود المقتضي وبناء الحكم بوجود الشيء لا يكون الا مع الحكم بوجود علته التامة التي من اجزائها عدم الرافع فعدم العلم بالرافع يوجب عدم العلم بتحقق العلة التامة الا ان يثبت التعبد من الشارع بالحكم بالعدم عند عدم العلم به وهو عين الكلام في اعتبار الاستصحاب والاولى الاستدلال له بما استظهرناه من الروايات السابقة بعد نقلها من ان النقض رفع الامر المستمر في نفسه وقطع الشيء المتصل كذلك فلا بد ان يكون متعلقه ما يكون له استمرار واتصال وليس ذلك نفس اليقين لانتقاضه بغير اختيار المكلف فلا يقع في حيز التحريم ولا احكام اليقين من حيث هو وصف من الاوصاف

لا يرتفاعها بارتفاعه قطعا بل المراد به بيان لا اقتضاء الاحكام الثابتة للمتيقن بواسطة اليقين لان نقض اليقين بعد ارتفاعه لا يعقل له معنى سوى هذا فلابد ان يكون احكام المتيقن كنفسه مما يكون مستمرا لولا الناقض هذا ولكن لابد من التامل في ان هذا المعنى جار في المستصحب العدمي ايضا ام لا بعد تحققه فتم ثم ان نسبة القول المذكور الى المحقق فيه مبني على ان مراده من دليل الحكم في كلامه بقرينة تمثيله بعقد النكاح في المثال المذكور هو المقتضي وعلى ان يكون حكم الشك في وجود الرافع حكم الشك في رافعية الشيء ما دلّه لزوم دليله المذكور على ذلك اما لعدم القول بالاثبات في الشك في الرافعية والانكار في الشك في وجود الرافع وان كان العكس موجودا كما سيجيء من محقق السبزواري لكن في كلا الوجهين نظر اما الاول فلان الفرق في الدليل الذي ذكره لانه مرجع ما ذكره في الاستدلال الى جعل المقتضي والرافع من قبيل العام والمخصص فاذا ثبت عموم المقتضي فهو كعقد النكاح بحل الوطي في جميع الاوقات فلا يجوز رفع اليد عنه بالالفاظ التي وقع الشك في كونها مزيلة لعقد النكاح نظرا لعمومه لا يرفع اليد عنه بمجرد الشك في التخصيص اما لو ثبت تخصيص العام وهو المقتضي لحل الوطي اعني عقد النكاح بمخصص هو اللفظ الذي اتفق على كونه مزيلا لعقد النكاح شك في تحققه وعدمه فيمكن منع التمسك بالعموم اذ الشك يجري في طرو المخصص لتخصيص على العام بل في وجود ما خصص العام به يقينا فيحتاج اثبات عدمه للتمسك بالعام الى اجراء الاستصحاب بخلاف ما لو شك في اصل التخصيص فان العام يكفي لاثبات حكمه في مورد الشك في الجملة بينها ان الشك في الرافعية من قبيل الشك في تخصيص العام زايدا على ما علم تخصيصه نظيرها اذا ثبت تخصيص بعض افراد العلماء بمرتكب الكبائر وشك في تخصيصه بمرتكب الصغائر فانه يجب التمسك بالعموم والشك في وجود الرافع شك في وجود ما خصص العام به نظيرها اذا علم تخصيصه بمرتكب الكبائر وشك في تحقق الارتكاب في عمرو مثلا فانه لولا احراز عدم الارتكاب باصالة العدم التي مرجعها الى الاستصحاب المختلف فيه لم ينفع العموم في ابقاء اكرام ذلك المشكوك هذا ولكن يمكن ان يقال ان مبنى كلام المحقق قده لما كان على وجود المقتضي حال الشك وكفاية ذلك في الحكم بالمقتضى فلا فرق في كون الشك في وجود الرافع او رافعية الموجود والفرق بين الشك في الخروج والشك في تحقق الخارج في مثال العموم والخصوص من جهة احراز المقتضي للحكم بالعموم ظاهر في المثال الاول من جهة جريان اصالة الحقيقة وعدم احرازه في الثاني لعدم جريان ذلك الاصل لا احراز المقتضي لنفس الحكم وهو موجود في الصورتين فالكلام في الاول دون الثاني فنظير الفرق بين هذين المثالين وابداء ... وعدم الفصل بين الشكين على الوجه المذكور فتقول يمكن ان يقال ان المحقق قده لم يتعرض لحكم الشك في وجود الرافع لان ما كان من الشبهة الحكمية من هذا القبيل ليس الا النسخ واجراء الاستصحاب فيه اجماعي بل ضروري كما تقدم واما الشبهة الموضوعية فقد تقدم خروجها عن كلام القدماء عن معقد مسئلة الاستصحاب المعدود في ادلة الاحكام فانما يفهم تبعا للشبهة الحكمية ومن باب تمثيل جريان الاستصحاب في الاحكام وعدم جريانه بالاستصحاب في الموضوعات الخارجية فترى المتكلمين يتكلمون اذا غبنا عن بلد في ساحل البحر لم يجز العادة ببقائه فانه لا يحكم ببقائه بمجرد احتماله والمتيقنين ما اذا غاب بدعوى علم وما اذا نحن لم نتصرف فيهما بمجرد احتمال الموت ثم ان ظاهر عبارة المحقق وان اوهم اختصاص مورد كلامه بصورة دلالة المقتضي على تأبيد الحكم فلا يشمل ما لو كان الحكم موقتا حتى جعل البعض هذا من وجوه الفرق بين قول المحقق والمختار بعد ما ذكر وجوها آخر ضعيفة غير فارقة لكن مقتضى دليله شموله لما لو كان الشك في رافعية شيء للحكم قبل مجيء الوقت حجة القول العاشر ما حكي عن المحقق السبزواري في الذخيرة فانه استدل على نجاسة الماء الكثير المطلق الذي سلب عنه الاطلاق بممازجته مع المضاف النجس بالاستصحاب ثم رده بان استمرار الحكم تابع لدلالة الدليل والاجماع انما دل على النجاسة قبل الممازجة ثم قال لا يقال قول ابي جعفر ع في صحيحة زرارة ليس ينبغي ان تنقض اليقين بالشك ابدا ولكن تنقضه بيقين آخر يدل على استمرار احكام اليقين ما لم يثبت الرافع لانا نقول التحقيق ان الحكم الشرعي الذي تعلق به اليقين اما ان يكون مستمرا بمعنى ان له دليلا دالا على الاستمرار بظاهره ام لا وعلى الاول فالشك في رفعه يكون على اقسام ثم ذكر الشك في وجود الرافع والشك في رافعية الشيء من جهة اجمال معنى ذلك الشيء والشك في كون الشيء مصداقا للرافع المبين مفهوما والشك في كون الشيء رافعا مستقلا ثم قال ان الخبر المذكور انما يدل على النهي عن نقض اليقين بالشك وذلك انما يعقل في القسم الاول من تلك الاقسام الاربعة دون غيره لان غيره لو نقض الحكم بوجود الامر الذي شك في كونه رافعا لم يكن النقض بالشك بل انما يحصل النقض باليقين بوجود ما شك في كونه رافعا او باليقين بوجود ما يشك في استمرار الحكم معه لا بالشك فان الشك في ذلك الشيء كان حاصلا من قبل ولم يكن بسببه نقض وانما يعقل النقض حين اليقين بوجود ما يشك في كونه رافعا للحكم بسببه لان الشيء انما يستند الى العلة التامة او الجزء الاخير منها فلا يكون في تلك الصور نقض اليقين بالشك انما يكون ذلك في صورة خاصة دون غيرها انتهى كلامه رفع مقامه اقول ظاهره تسليم صدق النقض في صورة الشك في استمرار الحكم فيما عدا القسم الاول وانما المانع عدم صدق النقض بالشك فيها ويرد عليه اولا ان الشك واليقين قد يلاحظان بالنسبة الى الطهارة المقيدة بكونها قبل حدث ما يشك في كونه رافعا والنجاسة المقيدة بكونها بعده فيتعلق اليقين بالاولى والشك بهذه الملاحظة متعلقان في زمان واحد سواء كان قبل حدوث ذلك الشيء او بعده فهذا الشك كان حاصلا من قبل كما ان اليقين باقٍ من بعد وقد يلاحظان بالنسبة الى الطهارة المطلقة وفي هذا الاعتبار لا يجتمعان في زمان واحد بل الشك متاخر عن اليقين ولا ريب ان الظاهر من اليقين والشك في قوله ع في الصحيحة المذكورة لانك كنت على يقين من طهارتك فشككت وغيرها من اخبار الاستصحاب هو اليقين والشك المتعلقان بشيء واحد اعني الطهارة المطلقة ومن المعلوم ان المنهي عنه هو نقض اليقين بالطهارة بهذا الشك المتأخر المتعلق بنفس ما تعلق به اليقين واما وجود الشيء

المشكوك الرافعية فهو بوصف الشك في كونه رافعا الحاصل من قبل فهو سبب لهذا الشك فان كل شك لا بد له من سبب متيقن الوجود حتى الشك في وجود الشيء فوجود الشيء المشكوك في رافعيته جزء اخير العلة التامة للشك المتأخر الناقض لا للنقض وثانيا ان دفع اليد عن احكام اليقين عند الشك في بقائه وارتفاعه لا يعقل الا ان يكون مسببا عن نفس الشك لان التوقف في الزمان اللاحق عن الحكم السابق او العمل بالاصول المخالفة له لا يكون الا لاجل الشك غاية الامر كون الشيء المشكوك كونه رافعا منشأ للشك والفرق بين الوجهين ان الاول ناظر الى عدم الوقوع والثاني الى عدم الامكان وثالثا سلمنا ان النقض في هذه الصور ليس بالشك لكنه ليس نقضا باليقين بالخلاف ولا يخفى ان ظاهر ما ذكره في ذيل الصحيحة ولكن ينقضه بيقين آخر حصر الناقض لليقين السابق باليقين بخلافه وحرمة النقض بغيره شكا كان ام يقينا بوجود ما شك في كونه رافعا الا ترى انه لو قيل في صورة الشك في وجود الرافع ان النقض بما هو متيقن من سبب الشك لا بنفسه لا يسمع وبالجملة فهذا القول ضعيف في الغاية بل يمكن دعوى الاجماع المركب بل البسيط على خلافه وقد يتوهم ان مورد صحيحة زرارة الاولى مما انكر المحقق المذكور الاستصحاب فيه لان السؤال فيها عن الخفقة والخفقتين من نقضهما الوضوء وفيه ما لا يخفى فان حكم الخفقة والخفقتين قد علم من قوله ع قد تنام العين ولا ينام القلب والاذن وانما سئل فيها بعد ذلك عن حكم ما اذا وجدت امارة على النوم مثل تحريك شيء الى جنبه وهو لا يعلم فاجاب بعدم اعتبار ما عدا اليقين بقوله ع لا حتى يستيقن انه قد نام حتى يجيء من ذلك امر بين والا فانه على يقين الخ نعم ان يلزم المحقق المذكور كما ذكرنا سابقا بان الشك في اصل النوم في مورد الرواية مسبب عن وجود ما يوجب الشك في تحقق النوم فالنقض به لا بالشك فتم حجة القول الحادي عشر ما ذكره المحقق الخوانساري في شرح الدروس عند قول الشهيد ويجزي ذو الجهات الثلث ما لفظه حجة القول بعدم الاجزاء الروايات الواردة بالمسح بثلثة احجار والحجر الواحد لا يسمى بذلك واستصحاب حكم النجاسة حتى يعلم لها مطهر شرعي وبدون الثلثة لا يعلم المطهر الشرعي وحسنة ابن المغيرة وموثقة ابن يعقوب لا يخرجان عن الاصل لعدم صحة سندهما خصوصا مع معارضتهما بالروايات الواردة بالمسح بثلثة احجار واصل البرائة بعد ثبوت النجاسة ووجوب ازالتها لا يبقى مجال له الى ان قال بعد منع حجية الاستصحاب اعلم ان القوم ذكروا ان الاستصحاب اثبات حكم في زمان لثبوته في زمان سابق عليه وهو ينقسم الى قسمين باعتبار الحكم الماخوذ فيه الى شرعي وغيره فالاول مثل ما اذا ثبت نجاسة ثوب او بدن في زمان فيقولون بعد ذلك يجب الحكم بنجاسته اذا لم يحصل العلم برفعها والثاني مثل ما اذا ثبت رطوبة ثوب في زمان ففي ما بعد ذلك الزمان يجب الحكم برطوبته ما لم يعلم الجفاف فذهب بعضهم الى حجيته بقسميه وذهب بعضهم الى حجية القسم الاول واستدل كل من الفريقين بدلائل مذكورة في محلها كلها قاصرة عن افادة المرام كما يظهر بالتأمل فيها ولم نتعرض لذكرها هاهنا بل نشير الى ما هو الظاهر عندنا في هذا الباب فنقول ان الاستصحاب بهذا المعنى لا حجية فيه اصلا بكلا قسميه اذ لا دليل عليه تاما لا عقلا ولا نقلا نعم الظاهر حجية الاستصحاب بمعنى آخر وهو ان يكون دليل شرعي على ان الحكم الفلاني بعد تحققه ثابت الى زمان حدوث حال كذا او وقت كذا مثلا معين في الواقع بلا اشتراطه بشيء اصلا فحينئذ اذا حصل ذلك الحكم فيلزم الحكم باستمراره الى ان يعلم وجود ما جعل مزيلا له ولا يحكم بنفيه بمجرد الشك في وجوده والدليل على حجيته امران الاول ان ذلك الحكم اما وضعي او اقتضائي او تخييري ولما كان الاول عند التحقيق يرجع اليهما فينحصر في الاخيرين وعلى التقديرين فيثبت ما ادعيناه اما على الاول فلانه اذا كان امر او نهي بفعل الى غاية معينة مثلا فعند الشك بحدوث تلك الغاية لو لم يمتثل التكليف المذكور لم يحصل الظن بالامتثال والخروج عن العهدة وما لم يحصل الظن لم يحصل الامتثال فلا بد من بقاء التكليف حال الشك ايضا وهو المطلوب واما على الثاني فالامر اظهر كما لا يخفى والثاني ما ورد في الروايات من ان اليقين لا ينقض بالشك فان قلت هذا كما يدل على المعنى الذي ذكرته كذلك يدل على المعنى الذي ذكره القوم لانه اذا حصل اليقين في زمان فلا ينبغي ان ينقض في زمان آخر بالشك نظرا الى الروايات وهو بعينه ما ذكروه قلت الظاهر ان المراد من عدم نقض اليقين بالشك انه عند التعارض لا ينقض والمراد بالتعارض ان يكون شيء يوجب اليقين لولا الشك وفيما ذكروه ليس كذلك لان اليقين بحكم في زمان ليس مما يوجب حصوله في زمان آخر لولا الشك وهو ظاهر فان قلت هل الشك في كون الشيء مزيلا للحكم مع العلم بوجوده كالشك في وجود المزيل او لا قلت فيه تفصيل لانه ان ثبت بالدليل ان ذلك الحكم مستمر الى غاية معينة في الواقع ثم علمنا صدق تلك الغاية على شيء وشككنا في صدقها على شيء آخر فلا ينقض اليقين بالشك واما اذا لم يثبت ذلك بل ثبت ان ذلك الحكم مستمر في الجملة ومزيله الشيء الفلاني وشككنا في ان الشيء الآخر مزيل ام لا فلا ظهور في عدم نقض الحكم وثبوت استمراره اذ الدليل الاول ليس جاريا فيه لعدم ثبوت حكم العقل في هذه الصورة خصوصا مع ورود بعض الروايات الدالة على عدم المؤاخذة بما لا يعلم والدليل الثاني الحق انه لا يخلو عن اجمال وغاية ما يسلم منها ثبوت الحكم في الصورتين اللتين ذكرناهما وان كان فيه ايضا بعض المناقشات لكنه لا يخلو عن تأييد ما للدليل الاول فتأمل فان قلت الاستصحاب الذي يدعونه فيما نحن فيه وانت منعته الظاهر انه من قبيل ما اعترفت به لان حكم النجاسة ثابت ما لم يحصل مطهر شرعي اجماعا وهنا لم يحصل الظن المعتبر شرعا بوجود المطهر لان حسنة ابن المغيرة وموثقة ابن يعقوب ليستا حجة شرعية خصوصا مع معارضتهما بالروايات المتقدمة فغاية الامر حصول الشك بوجود المطهر وهو لا ينقض اليقين قلت كونه من قبيل الثاني ممنوع اذ لا دليل على ان النجاسة باقية ما لم يحصل مطهر شرعي وما ذكر من الاجماع غير معلوم لان غاية ما اجمعوا عليه ان المتغوط اذا حصل لا يصح الصلوة بدون الماء والتمسح ثلثا بالثلثة ولا بشعب الحجر الواحد وهذا الاجماع لا يستلزم الاجماع على ثبوت حكم النجاسة حتى يحدث شيء معين في الواقع مجهول عندنا قد اعتبره الشارع مطهرا فلا يكون من قبيل ما ذكرنا فان قلت هب انه لم يتحقق الاستصحاب المذكور لكن نقول قد ثبت بالاجماع وجوب شيء على المتغوط في الواقع وهو مردد بين المسح بثلثة احجار والاعم منه ومن المسح بجهات حجر واحد فما لم يات بالاول لم يحصل اليقين بالامتثال والخروج عن العهدة

فيكون الاتيان به واجبا قلت مجمع الاجماع على وجوب شيء معين في الواقع مبهم في نظر المكلف بحيث لو لم يات بذلك الشيء المعين كان يستحق العقاب بل الاجماع
على ان ترك الامرين معا سبب لاستحقاق العقاب فيجب ان لا يتركهما والحاصل انه اذا ورد نص او اجماع على وجوب شيء معين مثلا معلوم عندنا او ثبوت
حكم الى غاية معينة عندنا فلا بد من الحكم بلزوم تحصيل اليقين او الظن بوجود ذلك الشيء المعلوم حتى يتحقق الامتثال ولا يكفي الشك في وجوده في ارتفاع
ذلك الحكم وكذا اذا ورد نص او اجماع على وجوب شيء معين في الواقع مردد في نظرنا بين امور ويعلم ان ذلك التكليف غير مشروط بشيء من العلم
بذلك الشيء مثلا او على ثبوت حكم الى غاية معينة في الواقع مرددة عندنا بين اشياء ويعلم ايضا عدم اشتراطه بالعلم مثلا يجب الحكم بوجوب تلك الاشياء
المرددة في نظرنا وبقاء ذلك الحكم الى حصول تلك الاشياء ايضا ولا يكفي الاتيان بشيء واحد منها في سقوط التكليف وكذا حصول شيء واحد في
ارتفاع الحكم وسواء في ذلك كون الواجب شيئا في الواقع مجهولا عندنا او اشياء كذلك او غاية معينة مجهولة عندنا او غايات كذلك وسواء ايضا تحقق
قدر مشترك بين تلك الاشياء والغايات او تباينها بالكلية واما اذا لم يكن الامر كذلك بل ورد نص مثلا على ان الواجب الشيء الفلاني ونص اخر على
ان ذلك الواجب شيء اخر او ذهب بعض الامة الى وجوب شيء وبعض اخر الى وجوب شيء اخر فالظاهر من النص والاجماع في الصورتين ان ترك ذلك
الشيئين معا سبب لاستحقاق العقاب فح لم يظهر وجوب الاتيان بهما معا حتى يتحقق الامتثال بل الظاهر الاكتفاء بواحد منهما سواء اشتركا في امر او
تباينا بالكلية وكذا الحكم في ثبوت الحكم الكلي الى الغاية هذا مجمل القول في هذا المقام وعليك بالتامل في خصوصيات الموارد واستنباط احكامها
عن هذا الاصل ورعاية جميع ما يجب رعايته عند تعارض المتعارضين والله الهادي الى سواء الطريق انتهى كلامه رفع مقامه وحكى عنه السيد
الصدر في شرح الوافية حاشية اخرى له عند قول الشهيد ويحرم استعمال الماء النجس والمشتبه الخ فالفظه وتوضيح الكلام ان الاستصحاب لا دليل
على حجيته عقلا وما تمسكوا لها ضعيف وغاية ما تمسكوا فيها ما ورد في بعض الروايات الصحيحة ان اليقين لا ينقض بالشك وعلى تقدير تسليم صحة
الاحتجاج بالخبر في مثل هذا الاصل وعدم منعها بناء على ان هذا الحكم الظاهر امر من الاصول ويشكل التمسك بالخبر في الاصول ان سلم التمسك
به في الفروع نقول اولا انه لا يظهر شموله للامور الخارجية مثل رطوبة الثوب ونحوها اذ يبعد ان يكون مرادهم بيان الحكم في مثل هذه الامور التي
ليست احكاما شرعية وان امكن ان يصير منشأ لحكم شرعي وهذا ما يقال ان الاستصحاب في الامور الخارجية لا عبرة به ثم بعد تخصيصه بالاحكام الشرعية
فنقول الامر على وجهين احدهما ان يثبت حكم شرعي في مورد خاص باعتبار حال من يعلم من الخارج ان زوال تلك الحال لا يستلزم زوال ذلك الحكم
والاخر ان يثبت باعتبار حال لا يعلم فيه ذلك مثال الاول ان يثبت نجاسة ثوب باعتبار ملاقاته للبول فانه علم من اجماع او ضرورة ان النجاسة لا تزول بزوال
الملاقاة ومثال الثاني ما نحن فيه فانه ثبت وجوب الاجتناب عن الاناء باعتبار انه شيء يعلم وقوع النجاسة فيه بعينه وكل شيء كذلك يجب الاجتناب
عنه ثم يعلم بدليل من الخارج ان زوال ذلك الوصف الذي يحصل باعتبار زوال المعلومية بعينه لا دخل له في زوال ذلك الحكم وعلى هذا فشمول الخبر
للقسم الاول ظاهر فيمكن التمسك بالاستصحاب فيه واما القسم الثاني فالتمسك فيه مشكل فان قلت بعد ما علم في القسم الاول انه لا يزول الحكم بزوال
الوصف فاي حاجة الى التمسك بالاستصحاب واي فائدة فيما ورد في الاخبار من ان اليقين لا ينقض بالشك قلت القسم الاول على وجهين احدهما ان يثبت
ان الحكم اعني النجاسة بعد الملاقاة حاصل ما لم يرد عليه الماء على الوجه المعتبر شرعا فائدته ان عند حصول الشك في ورود الماء لا يحكم بزوال النجاسة
والاخر ان يعلم ثبوت الحكم في الجملة بعد زوال الوصف لكن لم يعلم انه ثابت دائما او في بعض الاوقات الى غاية معينة محدودة ام لا وفائدته انه اذا ثبت
الحكم في الجملة بعد زوال الوصف لكن لم يعلم انه ثابت دائما او في بعض الاوقات الى غاية معينة محدودة ام لا وفائدته انه اذا ثبت الحكم في الجملة
فيستصحب الى ان يعلم المزيل ثم لا يخفى ان الفرق الذي ذكرنا من ان اثبات مثل هذا بمجرد الخبر مشكل مع انضمام ان الظهور في القسم الثاني لم يبلغ مبلغه في
القسم الاول لو ان اليقين لا ينقض بالشك قد يقال ان ظاهره ان يكون اليقين حاصلا لولا الشك باعتبار دليل دال على الحكم في غير صورة ما شك فيه
اذ لو فرض عدم الدليل عليه لكان نقض اليقين حقيقة باعتبار عدم الدليل الذي هو دليل العدم لا الشك كانه يصير قريبا ومع ذلك ينبغي رعاية
الاحتياط في كل من القسمين بل في الامور الخارجية ايضا انتهى كلامه رفع مقامه اقول لقد اجاد فيما افاد وجاء بما فوق المراد الا ان في كلامه مواقع للتامل
فلنذكر مواقعه ونشير الى وجهه فنقول قوله وبعضهم ذهب الى حجيته في القسم الاول ظاهره كصريح ما تقدم منه في حاشيته الاخرى وجود القائل بحجية الاستصحاب في
الاحكام الشرعية الجزئية كطهارة مثل الثوب والكلية كنجاسة المتغير بعد زوال التغير وعدم الحجية في الامور الخارجية كرطوبة الثوب وحيوة زيد وفيه نظر يعرف
بالتتبع في كلمات القائلين بحجية الاستصحاب وعدمها والنظر في ادلتهم مع ان ما ذكره في الحاشية الاخيرة دليلا على عدم الجريان في الموضوع جار في الحكم
الجزئي فان بيان وصول النجاسة الى هذا الثوب الخاص واقعا وعدم وصولها وبيان نجاسته المسببة عن هذا الوصول وعدمها لعدم الوصول كلاهما
خارج عن شان الشارع كما ان بيان طهارة الثوب المذكور ظاهرا وبيان عدم وصول النجاسة اليه ظاهرا الراجع في الحقيقة الى الحكم بالطهارة ظاهرا لا بيان الاشياء
الشارع كما نبهنا عليه فيما تقدم قوله والظاهر حجية الاستصحاب بمعنى اخر وهو مغاير لما ذكره المشهور من ان الاعتماد في البقاء عند الشك على الوجود
السابق كما هو ظاهر قوله لوجوده في زمان سابق عليه صريح قول شيخنا البهائي اثبات الحكم في الزمان الثاني تعويلا على ثبوته في الزمن الاول دليل لانه
كان على طريقة شارح الدروس قوله فان الحكم الفلاني بعد تحققه ثابت الى حدوث حال كذا او وقت كذا الى اخره اقول بقاء الحكم الى زمان كذا يتصور
على وجهين الاول ان يلاحظ الفعل الى زمان كذا موضوعا واحدا تعلق به الحكم الواحد كان يلاحظ الجلوس في المسجد الى الزوال فعلا واحدا تعلق

احد

احد الاحكام الخمسة ومن امثلته الامساك المستمر الى الليل حيث انه ملحوظ فعلا واحدا تعلق به الوجوب والندب في غير شهر رمضان من احكام الصوم الثاني ان
يلاحظ الفعل في كل جزء يسعه من الزمان المغيى موضوعا مستقلا تعلق به حكم فيحدث في المقام احكام متعددة لموضوعات متعددة ومن امثلته وجوب
الصوم عند رؤية هلال رمضان الى ان يرى هلال شوال فان صوم كل يوم الى انقضاء الشهر فعل مستقل تعلق به حكم مستقل اما الاول فالحكم التكليفي فيه
اما امر واما نهي واما تخيير فان كان امرا كان اللازم عند الشك في وجود الغاية ما ذكره من وجوب الاتيان بالفعل تحصيلا لليقين بالبراءة من التكليف المعلوم
لكن يجب تقييده بما اذا لم يعارضه تكليف اخر محدود بما بعد الغاية كما اذا وجب الجلوس في المسجد الى الزوال ووجب الخروج منه من الزوال الى الغروب
فان وجوب الاحتياط للتكليف بالجلوس عند الشك في الزوال معارض بوجوب الاحتياط للتكليف بالخروج بعد الزوال فلا بد من الرجوع في وجوب الجلوس
عند الشك في الزوال الى اصل اخر غير الاحتياط مثل اصالة عدم الزوال او عدم الخروج عن عهدة التكليف بالجلوس او عدم حدوث التكليف بالخروج
او غير ذلك وان كان نهيا كما اذا لوحظ الامساك المحدود بالغاية المذكورة او الجلوس المذكور فان قلنا بجريان الاشتغال كما هو ظاهر كان المتيقن الحرام
قبل الشك في وجود الغاية واما الحرمة بعده فلا يثبت بما ذكر في الامر بل يحتاج الى الاستصحاب الحكم والا فاصل الاباحة في صورة الشك وان قلنا
انه لا يتحقق الحرام ولا استحقاق العقاب الا بعد تمام الامساك والجلوس المذكورين فيرجع الى مقتضى اصالة عدم استحقاق العقاب عدم تحقق
المعصية ولا دخل له بما ذكره في الامر وان كان تخييرا فالاصل فيه وان اقتضى عدم حدوث حكم ما بعد الغاية للفعل عند الشك فيها الا انه قد يكون حكم
ما بعد الغاية تكليفا منجزا يجب فيه الاحتياط كما اذا اباح الاكل الى طلوع الفجر مع تنجز وجوب الامساك من طلوع الفجر الى الغروب عليه فان الظاهر لزوم الكف
من الاكل عند الشك هذا كله اذا لوحظ الفعل المحكوم عليه بالحكم الاقتضائي او التخييري امرا واحدا مستمرا واما الثاني وهو ما لوحظ فيه الفعل
امورا متعددة كل واحد منها متصف بذلك الحكم غير مربوط بالاخر فان كان امرا او نهيا فاصالة الاباحة والبراءة قاضية بعدم الوجوب والحرمة في زمان
الشك وكذا اصالة الاباحة في الحكم التخييري الا اذا كان الحكم فيما بعد الغاية تكليفا منجزا يجب الاحتياط فيه فعلم مما ذكرنا ان ما ذكره من الوجه الاول الراجع
الى وجوب تحصيل الامتثال لا يجري الا في قليل من الصور المنصوصة في المسألة ومع ذلك فلا يخفى ان اثبات الحكم في زمان الشك بقاعدة الاحتياط
كما في الاقتضائي او قاعدة الاباحة والبراءة كما في الحكم التخييري ليس قولا بالاستصحاب المختلف فيه اصلا لان مرجعه الى ان اثبات الحكم في الزمان الثاني
يحتاج الى دليل يدل عليه لو كان اصالة الاحتياط او البراءة وهذا عين انكار الاستصحاب لان المنكر يرجع الى اصول اخر فلا حاجة الى تطويل الكلام
وتغيير اسلوب كلام المنكرين فهذا المقام يقع الكلام في توجيه ما ذكره من ان الامر في الحكم التخييري ظاهر ولعل الوجه فيه ان الحكم بالتخيير في زمان الشك
في وجود الغاية مطابق لاصالة الاباحة الثابتة بالعقل والنقل كما ان الحكم بالبقاء في الحكم الاقتضائي كان مطابقا لاصالة الاحتياط الثابتة
في المقام بالعقل والنقل وقد وجه المحقق القمي قده الحاق الحكم التخييري بالاقتضائي بان مقتضى التخيير الى غاية وجوب الاعتقاد بثبوته في كل جزء مما قبل الغاية
ولا يحصل اليقين بالبراءة من التكليف بالاعتقاد التخييري عند الشك في حدوث الغاية الا بالحكم بالاباحة واعتقادها في هذا الزمان ايضا وفيه انه ان
اريد وجوب الاعتقاد بكون الحكم المذكور ثابتا الى الغاية المعينة فهذا الاعتقاد موجود ولو بعد القطع بتحقق الغاية فضلا عن صورة الشك فيه وان اريد
هذا اعتقاد بالحكم الشرعي الكلي ووجوبه غير مغيى بغاية فان الغاية غاية المعتقد لا لوجوب الاعتقاد وان اريد وجوب الاعتقاد بذلك الحكم التخييري
في كل جزء من الزمان الذي يكون في الواقع مما قبل الغاية وان لم يكن معلوما عندنا ففيه ان وجوب الاعتقاد في هذا الجزء المشكوك بكونه محكوما فيه بحكم
الاول او غيره محل الكلام في جوازه لانه معارض بوجوب الاعتقاد بالحكم الاخر الذي ثبت فيما بعد الغاية واقعا وان لم يكن معلوما بل لا يعقل وجوب
الاعتقاد مع الشك في الموضوع كما لا يخفى ولعل هذا الموجه قده قد وجد عبارة شرح الدروس في نسخته كما وجدته في بعض نسخ شرح الوافية واما
على الثاني فالامر كما لا يخفى لكني راجعت بعض نسخ شرح الدروس فوجدت لفظ الظهر بدل كذلك فظاهره مقابلة وجه الحكم بالبقاء في التخييري
لحكم بالبقاء في الاقتضائي فلا وجه لارجاع احدهما بالاخر والعجب من بعض المعاصرين حيث اخذ التوجيه المذكور عن القوانين ونسبه الى الخوانساري فقال
جعل المحقق الخوانساري على طريقة الاخبار واصالة الاشتغال ثم احتج لجريان اصالة الاشتغال في الحكم التخييري بما وجهه في القوانين ثم اخذ في الطعن عليه
وانت خبير بان الطعن في التوجيه لا في حجية المحقق بل لا طعن في التوجيه ايضا لان غلط النسخة الجائه الزم هذا وقد اورد عليه السيد الشارح بان ما ذكره من
قاعدة وجوب تحصيل الامتثال في استصحاب القوم فان بيانه انا كما نجزم في الصورة التي فرضها بتحقق الحكم في قطعة من الزمان ونشك في حصول الغاية في
تحققه في زمان متصل بذلك الزمان لاحتمال وجود دافع لحرمة ما جاء على الوجوب وكما ان في الصورة الاولى يكون الدليل محتملا لان يراد منه وجود الحكم في
زمان الشك وان يراد عدم وجوده فكذلك الدليل في الصورة التي فرضناها وح فنقول لو لم يحصل المكلف تحصيل الظن بالامتثال الى اخر ما ذكر انتهى
اقول وهذا الايراد ساقط عن المحقق لعدم جريان قاعدة الاشتغال في غير الصورة التي فرضها المحقق مثلا اذا ثبت وجوب الصوم في الجملة وشككنا في
ان غايته سقوط القرص او ميل الحمرة المشرقية فاللازم ح على ما صرح به المحقق المذكور في عدة مواضع من كلماته الرجوع في نفي الزائد وهو وجوب
الامساك بعد سقوط القرص الى اصالة البراءة لعدم ثبوت التكليف بما سوى ذلك من المقدار المعلوم فيرجع الى مسألة الشك في الجزئية فلا يمكن ان يقال
انه لو لم يمتثل التكليف لم يحصل الظن بالامتثال لانه ان اريد امتثال التكليف المعلوم فقد حصل قطعا وان اريد امتثال التكليف المحتمل فتحصيله غير لازم
وهذا بخلاف ما فرضه المحقق فان التكليف بالامساك الى السقوط على القول به او ميل الحمرة على القول الاخر معلوم مبين وانما الشك في الاتيان به عند الشك

حدوث الغاية فالفرق بين موارد استصحاب الحكم او موارد استصحابه كالفرق بين الشك في ثبات الجزء المعلوم الجزئية والشك في جزئية شيء وقد تقرر
في محله جريان اصالة الاحتياط في الاول دون الثاني وفرع على ذلك سائر موارد استصحاب العموم كما لو ثبت ان الحكم غايته الغد فالمرجع في الشك في
ثبوت الحكم بعد تحققه مع الشك في كونه غاية عند المحقق الخوانساري هي اصالة البراءة دون الاحتياط قوله الظاهر من عدم نقض اليقين انه عند التعارض
لا ينقض ومعنى التعارض ان يكون شيء يوجب اليقين لولا الشك اقول ظاهر هذا الكلام جعل تعارض اليقين والشك باعتبار تعارض المقتضي
لليقين ومقتضي الشك على ان يكون الشك مانعا عن اليقين فيكون من قبيل تعارض المقتضي للشيء والمانع عنه والظاهر ان المراد بالموجب في كلامه دليل
اليقين السابق وهو الدال على استمرار الحكم الى غاية معينة وح فيرد عليه ايضا ان التعارض الذي استظهره من لفظ النقض لا بد ان يلاحظ
بالنسبة الى الناقض ونفس المنقوض لا مقتضيه الموجب له لولا الناقض ان نقض اليقين بالشك بعد صرفه عن ظاهره وهو نقض نفس اليقين
او احكامها الثابتة لها من حيث هي صفة من الصفات لارتفاع اليقين واحكامه الثابتة له من حيث هو حين الشك قطعا ظاهر في نقض احكام اليقين
يعني الاحكام الثابتة باعتبار المتيقن اعني المستصحب فيلاحظ التعارض ح بين المنقوض والناقض واللازم من ذلك اختصاص الاخبار بما يكون المتيقن
واحكامه مما يقتضي بنفسه الاستمرار لولا الرافع فلا ينقض تلك الاحكام بمجرد الشك في الرافع سواء كان الشك في وجود الرافع او الشك في رافعية الموجود
وبين هذا وما ذكره المحقق بناء على جزئي ثم ان تعارض المقتضي لليقين ونفس الشك لم يكد يتصور فيما نحن فيه لان اليقين بالمستصحب كوجوب الامساك مثلا
في الزمان السابق كان حاصلا من اليقين بمقدمتين صغرى وجدانية وهي ان هذا الان لم يدخل الليل وكبرى مستفادة من دليل استمرار الحكم
الى غاية معينة وهي وجوب الامساك قبل ان يدخل الليل والمراد بالشك زوال اليقين بالصغرى وهو ليس من قبيل المانع عن اليقين والكبرى من
قبيل المقتضي له حتى يكونا من قبيل المتعارضين بل نسبة اليقين الى المقدمتين على نحو سواء كل منهما من قبيل جزء المقتضي له والحاصل ان ملاحظة
النقض بالنسبة الى الشك احكام المتيقن الثابتة لاجل اليقين الثابتة لاجل المستصحب اولى من ملاحظته بالنسبة الى الشك ودليل اليقين واما توجيه
كلام المحقق بان يراد من موجب اليقين دليل المستصحب وهو عموم الحكم المغيى ومن الشك احتمال الغاية التي من مخصصات العام فالمراد عدم نقض عموم
دليل المستصحب بمجرد الشك في المخصص مدفوع بان نقض العام باحتمال التخصيص انما يتصور في الشك في اصل التخصيص ومعه يتمسك بعموم الدليل لا
بالاستصحاب واما مع اليقين بالتخصيص والشك في تحقق الخاص المتيقن كما فيما نحن فيه فلا مقتضي للحكم العام في مصداقه ضرورة ان العام المخصص لا يقتضي ثبوت
الحكم في مورد الشك في تحقق المخصص خصوصا في مثل التخصيص بالغاية والحاصل ان المقتضي والمانع في باب العام والخاص هو لفظ العام والمخصص
فاذا احرز المقتضي وشك في وجود المخصص يحكم بعدمه عملا بظاهر العام واذا علم بالتخصيص وخروج اللفظ عن ظاهر العموم وشك في صدق المخصص على شيء فنسبة
دليل العموم والتخصيص اليه على السواء من حيث الاقتضاء هذا كله مع ان ما ذكره في معنى النقض لا يستقيم في قوله ع في ذيل الصحيحة ولكن ينقضه بيقين اخر وقوله
في الصحيحة الواردة في الشك بين الثلث والاربع ولكن ينقض الشك باليقين الا في صدرها المصرح بعدم نقض اليقين بالشك فان
المستصحب في مورده اما عدم فعل الزائد واما عدم براءة الذمة من الصلوة كما تقدم ومن المعلوم انه ليس في شيء منهما دليل يوجب اليقين لولا الشك
قوله في جواب السؤال قلت فيه تفصيل الى اخر الجواب اقول ان النجاسة فيما ذكره من الفرض اعني موضع الغائط مستمرة وثبت ان التمسح بثلثة احجار مزيل
لها وشك ان التمسح بالحجر الواحد ذي الجهات مزيل بمقام الاخبار اذا ثبت وجوب ازالة النجاسة والمفروض الشك في تحقق الازالة بالتمسح بالحجر الواحد ذي
الجهات فمقتضى دليله هو وجوب تحصيل اليقين او الظن المعتبر بالزوال وفي مثل هذا المقام لا يجري اصالة البراءة لان ادلتها عدم وجود القدر المتيقن
في المامور به وهي الازالة وان كان ما يتحقق به مرددا بين الاقل والاكثر لكن هذا الترديد ليس في نفس المامور به كما لا يخفى نعم لو فرض انه لم يثبت الامر
بنفس الازالة وانما ثبت بالتمسح بثلثة احجار او بالاعم منه ومن التمسح بذي الجهات امكن بل لم يبعد اجراء اصالة البراءة عن الاخص الاعم
انه فرق بين الامر بازالة النجاسة من الثوب المردد بين غسله مرة او مرتين وبين الامر بنفس الغسل المردد بين المرة والمرتين والذي يعين كون مسئلة
التمسح من قبيل الاول دون الثاني هو ما استفيد من ادلة وجوب ازالة النجاسة للصلوة مثل قوله وثيابك فطهر وقوله ع في صحيحة زرارة لا صلوة الا
بطهور بناء على شموله الطهور ولو بمعونة دليل الدال على كفاية الاحجار من الاستنجاء للطهارة الحقيقية ومثل الاجماعات المنقولة على وجوب ازالة النجاسة عن
الثوب والبدن للصلوة وهذا المعنى وان لم يدل عليه دليل صحيح السند والدلالة على وجه يرتضيه المحقق المذكور بل اكثر الاخبار الامر بنفس الغسل الا
ان الانصاف وجود الدليل على وجوب نفس الازالة وان الامر بالغسل في الاخبار ليس لاعتباره بنفسه في الصلوة وانما هو مقدمة لازالة النجاسة مع ان كلام
المحقق المذكور لا يختص بالمثال الذي ذكره حتى يناقش فيه بما ذكرنا يظهر ذلك في قوله في جواب الاعتراض الثاني بان مسئلة الاستنجاء من قبيل ما نحن فيه
ما لفظه غاية ما اجمعوا عليه ان التغوط متى حصل لا يصح الصلوة بدون الماء والتمسح اصلا لا بالثلث ولا بشعب الحجر الواحد وهذا لا يستلزم الاجماع
على ثبوت النجاسة حتى يحصل شيء معين في الواقع مجهول عندنا فلا يعتبر الشك مطهرا ويظهر ايضا في قوله جوابا عن الاعتراض الاخير انه لم يثبت
الاجماع على وجوب شيء معين بحيث لو لم يات بذلك الشيء لاستحق العقاب اه وما في كلامه المحكي في حاشيته شرح على قول الشهيد قده ويحرم استعمال
الماء النجس والمشتبه وانت اذا احطت خبرا بما ذكرنا في ادلة الاقوال علمت ان الاقوى منها القول التاسع بعده القول الثامن والله العالم
وينبغي التنبيه على امور وهي بين ما يتعلق بالمتيقن السابق وما يتعلق بدليله الدال عليه وما يتعلق بالشك اللاحق في بقائه الاول ان المتيقن السابق

اذا كان كليا في ضمن فرد وشك في بقائه فاما ان يكون الشك من جهة الشك في بقاء ذلك الفرد واما ان يكون من جهة الشك في تعيين ذلك الفرد وترديده
بين ما هو باق جزما وبين ما هو مرتفع جزما واما ان يكون من جهة الشك في وجود فرد اخر مع الجزم بارتفاع ذلك الفرد اما الاول فلا اشكال في جواز
استصحاب الكلي ونفس الفرد وترتيب احكام كل منهما عليه واما الثاني فالظاهر جواز الاستصحاب في الكلي مطلقا على المشهور نعم لا يتعين بذلك احكام الفرد
الباقي سواء كان الشك من جهة الرافع كما اذا علم بحدوث البول او المني ولم يعلم الحالة السابقة وجب الجمع بين الطهارتين فاذا فعل احديهما وشك في رفع
الحدث فالاصل بقائه وان كان الاصل عدم تحقق الجنابة فيجوز له ما يحرم على الجنب ام كان الشك من جهة المقتضي كما لو تردد من في الدار بين كونه حيوانا
لا يعيش الا سنة وكونه حيوانا يعيش مائة سنة فيجوز بعد السنة الاولى استصحاب الكلي المشترك بين الحيوانين ويترتب عليه اثاره الشرعية الثابتة
دون اثار شيء من الخصوصيتين بل يحكم بعدم كل منهما لو لم يكن مانع عن اجراء الاصلين كما في الشبهة المحصورة وتوهم عدم جريان الاصل في القدر المشترك
من حيث دورانه بين ما هو مقطوع الانتفاء وما هو مشكوك الحدوث وهو محكوم الانتفاء بحكم الاصل مدفوع بانه لا يقدح ذلك في استصحابه بعد
فرض الشك في بقائه وارتفاعه كاندفاع توهم كون الشك في بقائه مسببا عن الشك في حدوث ذلك المشكوك الحدوث فاذا حكم باصالة عدم حدوثه
لزم ارتفاع القدر المشترك لانه من اثاره فان ارتفاع القدر المشترك من لوازم كون الحادث ذلك الامر المقطوع الارتفاع لا من لوازم عدم حدوث
الامر الاخر نعم اللازم من عدم حدوثه هو عدم وجود ما هو في ضمنه من القدر المشترك في الزمان الثاني لا ارتفاع القدر المشترك بين الامرين
وبينهما فرق واضح ولذا ذكرنا انه يترتب عليه احكام عدم وجود الجنابة في المثال المتقدم ويظهر من المحقق القمي في القوانين مع قوله بحجية الاستصحاب
على الاطلاق عدم جواز اجراء الاستصحاب في هذا القسم ولم اتحقق وجهه قال ان الاستصحاب يتبع الموضوع وحكمه في مقدار قابلية الامتداد وملاحظة
الغلبة فيه فلا بد من التامل في انه كلي او جزئي فقد يكون الموضوع الثابت حكمه اولا مفهوما كليا مرددا بين امور وقد يكون جزئيا حقيقيا معينا
وبذلك يتفاوت الحال اذ قد يختلف افراد الكلي في قابلية الامتداد ومقداره فالاستصحاب ح ينصرف الى اقلها استعدادا للامتداد ثم ذكر حكاية
تمسك بعض اهل الكتاب لاثبات نبوة نبيه بالاستصحاب ورد بعض معاصريه له بما لم يرتضه ثم رده بما ادعى ابتنائه على ما ذكره وملاحظة
القابلية ثم اوضح ذلك بمثال وهو انا اذا علمنا ان في الدار حيوانا لكن لا نعلم انه اي نوع هو من الطيور او البهائم او الحشار او الديدان ثم غبنا عن ذلك
مدة فلا يمكن لنا الحكم ببقائه في مدة يعيش فيها اطول الحيوانات عمرا فاذا احتمل كون الحيوان الخاص في البيت عصفورا او فارة او دود قز فكيف يحكم بسبب
العلم بالقدر المشترك باستصحابه الى حصول زمان ظن بقاء اطول الحيوانات عمرا الى ان قال بل يتطرق التشكيك في الكلي اقول ان ملاحظة استعداد المستصحب
واعتباره في الاستصحاب مع انه مستلزم لاختصاص اعتبار الاستصحاب بالشك في الرافع موجب لعدم انضباط الاستصحاب لعدم استقامة ارادة
استعداده من حيث تشخصه ولا ابعد الاجناس ولا اقرب الاصناف ولا ضابط لتعيين المتوسط والاحالة على الظن الشخصي قد عرفت ما فيه سابقا
مع ان اعتبار الاستصحاب عند هذا المحقق لا يختص بدليل الظن كما اعترف به سابقا فلا مانع من استصحاب وجود الحيوان في الدار اذا ترتب اثر
شرعي على وجود مطلق الحيوان فيها ثم ان ما ذكره من ابتناء جواب الكتابي على ما ذكره سيجيء ما فيه مفصلا انشاء الله تع واما الثالث وهو ما اذا كان الشك
في بقاء الكلي مستندا الى احتمال وجود فرد اخر غير الفرد المعلوم حدوثه وارتفاعه فهو على قسمين لان الفرد الاخر اما ان يحتمل وجوده مع ذلك الفرد
المعلوم حال وجوده واما ان يحتمل حدوثه بعده اما بتبدله اليه واما بمجرد حدوثه مقارنا لارتفاع ذلك الفرد ففي جريان استصحاب الكلي في كلا القسمين
نظرا الى تيقنه سابقا وعدم العلم بارتفاعه وان علم بارتفاع بعض وجوداته وشك في حدوث ما عداه لان ذلك مانع من اجراء الاستصحاب في الافراد
دون الكلي كما تقدم نظيره في القسم الثاني او عدم جريانه فيهما لان بقاء الكلي في الخارج عبارة عن استمرار وجوده الخارجي المتيقن سابقا وهو معلوم
العدم وهذا هو الفارق بين ما نحن فيه والقسم الثاني حيث ان الباقي في الان اللاحق بالاستصحاب هو عين الوجود المتيقن سابقا او التفصيل بين القسمين
فيجري في الاول لاحتمال كون الثابت في الان اللاحق هو عين الموجود سابقا فيتردد الكلي المعلوم سابقا بين ان يكون وجوده الخارجي على نحو لا يرتفع
بارتفاع الفرد المعلوم ارتفاعه وان يكون على نحو يرتفع بارتفاع ذلك الفرد فالشك حقيقة انما هو في مقدار استعداد ذلك الكلي واستصحاب
عدم حدوث الفرد المشكوك لا يثبت تعيين استعداد الكلي وجوه اقويها الاخير ويستثنى من عدم الجريان في القسم الثاني ما يتسامح فيه في العرف فيعدون
الفرد اللاحق مع الفرد السابق كالمستمر الواحد مثل ما لو علم السواد الشديد في محل وشك في تبدله بالبياض او بسواد اضعف من الاول فانه يستصحب
وكذا لو كان الشخص في مرتبة من كثرة الشك ثم شك من جهة اشتباه المفهوم او المصداق في زوالها او تبدلها الى مرتبة دونها او علم اضافة المائع ثم شك
في زوالها او تبدلها الى فرد اخر من المضاف وبالجملة فالعبرة في جريان الاستصحاب عد الموجود السابق مستمرا الى اللاحق ولو كان الامر اللاحق على تقدير وجوده
مغايرا بحسب الدقة للفرد السابق ولذا لا اشكال في استصحاب الاعراض حتى على القول فيها بتجدد الامثال وسيأتي ما يوضح عدم ابتناء الاستصحاب على المداقة
العقلية ثم ان للفاضل التوني كلاما يناسب المقام مؤيدا لبعض ما ذكرنا وان اخل بعضه عن النظر بل المنع قال في رد تمسك المثبتين لنجاسة الجلد المطروح
باستصحاب عدم التذكية ان عدم المذبوحية لازم لامرين الحيوة والموت حتف الانف والموجب للنجاسة ليس هذا اللازم من حيث هو بل ملزومه الثاني
اعني الموت حتف الانف فعدم المذبوحية لازم اعم لموجب النجاسة فعدم المذبوحية اللازم للحيوة مغاير لعدم المذبوحية العارض للموت حتف الانف والمعلوم
ثبوته في الزمان السابق هو الاول لا الثاني وظاهر انه غير باق في الزمان الثاني ففي الحقيقة يخرج مثل هذه الصورة من الاستصحاب اذ شرطه بقاء الموضوع

وعليه فهنا معلوم ثم ليس من قبيل القسم الثالث من الاستصحاب لاشك من تمسك على وجود عمرو في الدار باستصحاب بقاء الضاحك المتحقق بوجود زيد في الدار في الوقت الاول وفساده غني عن البيان انتهى اقول ولقد اجاد فيما افاد من عدم جواز الاستصحاب في المثال المذكور ونظيره الا ان نظر المثال في تمسكهم على النجاسة الى ان النجاسة انما رتبت في الشرع على مجرد عدم التذكية كما يرشد اليه قوله تعالى الا ما ذكيتم الظاهر في ان المحرم انما هو لحم الحيوان الذي لم يقع عليه التذكية واقعا او بطريق شرعي ولو كان اصلا وقوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وقوله تعالى فكلوا مما ذكر اسم الله عليه وقوله في ذيل موثقة ابن بكير اذا كان ذكيا ذكاه الذابح وبعض الاخبار المعللة لحرمة الصيد الذي ارسل كلاب لم يعلم انه مات باخذ المعلم معللا بالشك في استناد موته الى المعلم الى غير ذلك مما اشترط فيه العلم باستناد القتل الى الرمي والنهي عن الاكل مع الشك ولا ينافي ذلك ما دل على كون حكم النجاسة مرتبا على موضوع الميتة بمقتضى ان نجاسة الميتة لان الميتة عبارة عن كل ما لم يذك لان التذكية امر شرعي توقيفي فما عدا المذكى ميتة والحاصل ان التذكية سبب للحل والطهارة فكلما شك فيه او في مدخلية شيء فيه فاصالة عدم تحقق السبب الشرعي حاكمة على اصالة الحل والطهارة ثم ان الموضوع للحل والطهارة ومقابليهما هو اللحم او الماكول فمجرد تحقق عدم التذكية في اللحم يكفي في الحرمة والنجاسة لكن الانصاف انه لو علق حكم النجاسة على من مات حتف انفه لكون الميتة عبارة عن هذا المعنى كما يراه بعض اشكل اثبات الموضوع بمجرد اصالة عدم التذكية الثابتة حال الحياة المستصحب الى زمان خروج الروح لا يثبت كون الخروج حتف الانف فيبقى اصالة عدم حدوث سبب نجاسة اللحم وهو الموت حتف الانف سليمة عن المعارض وان لم يثبت التذكية كما زعمه السيد الشارح للوافية فذكر ان اصالة عدم التذكية تثبت الموت حتف الانف واصالة عدم حتف الانف يثبت التذكية فيكون وجه الحاجة الى احراز التذكية مع ان الاباحة والطهارة لا يتوقفان عليه بل يكفي استصحابهما ان استصحاب عدم التذكية حاكم على استصحابهما فلولا ثبوت التذكية باصالة عدم الموت حتف الانف لم يكن مستند للاباحة والطهارة وكان السيد قدس سره ذكر هذا لزعمه ان مبنى تمسك المشهور على اثبات الموت حتف الانف باصالة عدم التذكية فيستقيم معارضتهم بما ذكره السيد قدس سره فيرجع بعد التعارض الى قاعدة الحل والطهارة واستصحابهما لكن هذا كله مبني على ما فرضناه من تعلق الحكم على الميتة والقول بانها ما زهق روحه حتف انفه اما اذا قلنا بتعلق الحكم على لحم لم يذك حيوانه او لم يذكر اسم الله عليه او تعلق الحل على ذبيحة المسلم او ما ذكر اسم الله عليه المستلزم لانتفائه بانتفاء احد الامرين ولو بحكم الاصل ولا ينافي ذلك تعلق الحكم في بعض الادلة الاخر بالميتة ولا ما علق فيه الحل على ما لم يكن ميتة كما في آية قل لا اجد الاية او قلنا ان الميتة هو ما زهق روحه مطلقا خرج منه ما ذكي فاذا شك في عنوان المخرج فالاصل عدمه فلا محيص عن قول المشهور ثم ان ما ذكره الفاضل التوني من عدم جواز اثبات عمرو باستصحاب الضاحك المحقق في ضمن زيد صحيح وقد عرفت ان عدم جواز استصحاب نفس الكلي ما لم يثبت خصوصيته لا يخرج عن حجية وان كان الحق فيه التفصيل كما عرفت الا ان كون عدم المذبوحية من قبيل الضاحك محل نظر من حيث ان عدم الازلي مستمر مع حياة الحيوان وموته حتف الانف فلا مانع من استصحابه وترتب احكامه عليه عند الشك وان قطع بتبادل الوجودات المقارنة له بل لو قلنا بعدم جريان الاستصحاب في القسم الثالث لم يتمكن الاستصحاب في الامر العدمي المقارن للوجودات فالباعث على الاشكال الذي ذكره هو نظر اثبات الموجود المتأخر المقارن له بنظر اثبات الموت حتف الانف بعدم التذكية او ارتباط الموجود المقارن له بما اذا فرض لدليل على ان كل ما تقذفه المرأة من الدم اذا لم يكن حيضا فهو استحاضة فان استصحاب عدم الحيض في زمان خروج الدم المشكوك لا يوجب انطباق هذا السلب على ذلك الدم وصدق عليه حتى يصدق انه ليس بحيض على هذا الدم فيحكم عليه بالاستحاضة اذ فرق بين الدم المقارن لعدم الحيض وبين الدم المنفي عنه الحيضية ونظير هذا الاستصحاب الوجود والعدم في الفرق بين الماء المقارن لوجود الكر وبين الماء المتصف بالكرية والمعتبر عدم الخلط بين المتصف بوصف عنواني وبين قيام ذلك الوصف بمحل فان استصحاب وجود المتصف او عدمه لا يثبت كون المحل موردا لذلك الوصف العنواني فافهم الامر الثاني انه قد علم من تعريف الاستصحاب وادلته ان مورده الشك في بقاء ومورد وجود ما كان موجودا في الزمان السابق ويترتب عليه عدم جريان الاستصحاب في نفس الزمان ولا في الزماني الذي لا استقرار لوجوده بل يتجدد شيئا فشيئا على التدريج وكذا في المستقر الذي يؤخذ قيدا له الا انه يظهر من كلمات جماعة جريان الاستصحاب في الزمان فيجري في القسمين الاخيرين بطريق اولى بل تقدم من بعض الاخباريين ان استصحاب الليل والنهار من الضروريات والتحقيق ان هنا اقساما ثلثة اما نفس الزمان فلا اشكال في عدم جريان الاستصحاب فيه لتشخيص كون الجزء المشكوك فيه من اجزاء الليل والنهار لان نفس الجزء لم يتحقق في السابق فضلا عن وصف كونه نهارا او ليلا نعم لو اخذ المستصحب مجموع الليل او النهار ولوحظ كونه امرا خارجيا واحدا وجعل بقائه وارتفاعه عبارة عن عدم تحقق جزئه الاخير وتجدده او عن عدم تجدد جزء مقابله وتجدده لان بقاء كل شيء في العرف بحسب ما يتصور فيه العرف له من الوجود فيصدق ان الشخص كان على يقين من وجود الليل فشك فيه لعدم العلم بتحققه بعد الشك ووجوده قبل زمان الشك ان كان تحققه بنفس تحقق زمان الشك وانما وقع التعبير بالبقاء في تعريف الاستصحاب بملاحظة هذا المعنى في الزمانيات حيث جعلوا الكلام في استصحاب الحال او لتعميم البقاء لمثل هذا مسامحة الا ان هذا المعنى على تقدير صحته والاغماض عما فيه لا يكاد يجدي في اثبات كون الجزء المشكوك فيه متصفا بكونه من النهار او من الليل حتى يصدق على الفعل الواقع فيه انه واقع في الليل او النهار الا على القول بالاصل المثبت وقد عرفت انا لا نقول به الا على بعض الوجوه الا ان يتسامح في العمل ويعتمد على ما ذكرنا من التوجيه ثم ان فهمنا استصحاب امر مقيد بالزمان كطلوع الفجر وغروب الشمس وذهاب الحمرة وعدم وصول القمر الى درجة يمكن رؤيته فيها فالاولى التمسك في هذا المقام

باستصحاب الحكم المترتب على الزمان لو كان جاريا فيه كعدم تحقق حكم الصوم والافطار عند الشك في هلال رمضان وشوال ولعل المراد بقوله في المكاتبة المتقدمة في ادلة الاستصحاب اليقين لا يدخله الشك صم للرؤية وافطر للرؤية الا ان جواز الافطار للرؤية لا يتفرع على الاستصحاب الحكمي الا بناء على جريان استصحاب الاشتغال والتكليف بصوم رمضان مع ان الحق في مثله التمسك بالبراءة لكون صوم كل يوم واجبا مستقلا واما القسم الثاني اعني الامور التدريجية الغير القارة كالتكلم والكتابة والمشي ونبع الماء من العين وسيلان دم الحيض من الرحم فالظاهر جواز اجراء الاستصحاب فيما يمكن ان يفرض فيها امرا واحدا مستمرا نظير ما ذكرناه في نفس الزمان فيفرض التكلم مثلا مجموع اجزائه امرا واحدا والشك في بقائه لاجل الشك في قلة اجزاء ذلك الفرد الموجود منه في الخارج وكثرتها فيستصحب القدر المشترك المردد بين قليل الاجزاء وكثيرها ودعوى ان الشك في بقاء القدر المشترك ناش عن حدوث جزء اخر من الكلام والاصل عدمه المستلزم لارتفاع القدر المشترك فهو من قبيل القسم الثالث من الاقسام الثلثة المذكورة في الامر السابق مدفوعة بان الظاهر كونه من قبيل الاول من تلك الاقسام الثلثة لان المفروض في توجيه الاستصحاب جعل كل فرد من التكلم مجموعا يقع في الخارج من الاجزاء التي يجمعها رابطة توجب عدها شيئا واحدا وفردا من الطبيعة لا جعل كل قطعة من الكلام الواحد فردا واحدا حتى يكون بقاء الطبيعة بتبادل افراده غاية الامر كون المراد بالبقاء هنا وجود المجموع في الزمان الاول بوجود جزء منه ووجوده في الزمان الثاني بوجود جزء اخر منه والحاصل ان المفروض كون كل قطعة جزءا من الكل لا جزئيا من الكلي هذا مع ما عرفت في الامر السابق من جريان الاستصحاب فيما كان من القسم الثالث فيما اذا لم يعد الفرد اللاحق على تقدير وجوده موجودا اخر مغايرا للموجود الاول كما في السواد الضعيف الباقي بعد ارتفاع القوي وما نحن فيه من هذا القبيل فافهم ثم ان الرابطة الموجبة لعد المجموع امرا واحدا موكولة الى العرف فان المشتغل بقراءة القرآن لداع يعد جميع ما يحصل منه في الخارج بذلك الداعي امرا واحدا فاذا شك في بقاء اشتغاله بها في زمان لاجل الشك في حدوث الصارف او لاجل الشك في مقدار اقتضاء الداعي فالاصل بقاؤه اما لو تكلم لداع او لدواع ثم شك في بقائه على صفة التكلم لداع اخر فالاصل عدم حدوث الزائد على المتيقن وكذا لو شك بعد انقطاع دم الحيض في عوده في زمان يحكم عليه بالحيضية ام لا فيمكن اجراء الاستصحاب نظرا الى ان الشك في اقتضاء طبيعتها لقذف الرحم الدم في اي مقدار من الزمان فالاصل عدم انقطاعه وكذا لو شك في اليأس فرأت الدم فانه قد يقال باستصحاب الحيض نظرا الى كون الشك في انقضاء ما اقتضته الطبيعة من قذف الحيض كل شهر وحاصل وجه الاستصحاب ملاحظة كون الشك في استمرار الامر الواحد الذي اقتضاه السبب الواحد واذا لوحظ كل واحد من اجزاء هذا الامر حادثا مستقلا فالاصل عدم الزائد على المتيقن وعدم حدوث سببه ومنشأ اختلاف بعض العلماء في اجراء الاستصحاب في هذه الموارد اختلاف انظارهم في ملاحظة ذلك المستمر حادثا واحدا وحوادث متعددة والانصاف وضوح الوحدة في بعض الموارد وعدمها في بعض والتباس الامر في اخر واما القسم الثالث وهو ما كان مقيدا بالزمان فينبغي القطع بعدم جريان الاستصحاب فيه ووجهه ان الشيء المقيد بزمان خاص لا يعقل فيه البقاء لان البقاء وجود الموجود الاول في الان الثاني وقد تقدم الاستشكال في جريان الاستصحاب في الاحكام التكليفية لكون متعلقاتها هي الافعال المتشخصة بالمشخصات التي لها دخل وجودا وعدما في تعلق الحكم ومن جملتها الزمان ومما ذكرنا يظهر فساد ما وقع لبعض المعاصرين من تخيل جريان استصحاب عدم الامر الوجودي المتيقن سابقا ومعارضته مع استصحاب وجوده بزعم ان المتيقن وجود ذلك الامر في القطعة الاولى من الزمان والاصل بقاؤه عند الشك على العدم الازلي الذي لم يعلم انقلابه الى الوجود الا في القطعة السابقة من الزمان قال في تقريب ما ذكره من تعارض الاستصحابين انه اذا علم ان الشارع امر بالجلوس يوم الجمعة وعلم انه واجب الى الزوال ولم يعلم وجوبه فيما بعده فنقول كان عدم التكليف بالجلوس قبل يوم الجمعة وفيه الى الزوال وبعده معلوما قبل ورود امر الشارع وعلم بقاء ذلك العدم قبل يوم الجمعة وعلم ارتفاعه والتكليف بالجلوس فيه قبل الزوال وصار بعده موضع الشك فهنا شك ويقينان وليس ابقاء حكم احد اليقينين اولى من ابقاء حكم الاخر فان قلت يحكم ببقاء اليقين المتصل بالشك وهو اليقين بالجلوس قلنا ان الشك في تكليفنا بعد الزوال حاصل قبل مجيء يوم الجمعة وقت ملاحظة امر الشارع فشك في يوم الخميس مثلا حال ورود الامر في ان الجلوس غدا هل هو مكلف به بعد الزوال ايضا ام لا واليقين المتصل به هو عدم التكليف فيستصحب ويستمر ذلك الى وقت الزوال انتهى ثم اجرى ما ذكره من تعارض استصحاب الوجود والعدم في مثل وجوب الصوم اذا عرض مرض يشك في بقاء وجوب الصوم معه وفي الطهارة اذا حصل الشك فيها لاجل المذي وفي طهارة الثوب النجس اذا غسل مرة فحكم في الاول بتعارض استصحاب وجوب الصوم قبل عروض الحمى واستصحاب عدمه الاصلي قبل وجوب الصوم وفي الثاني بتعارض استصحاب الطهارة قبل المذي واستصحاب عدم جعل الشارع الوضوء سببا للطهارة بعد المذي وفي الثالث حكم بتعارض استصحاب النجاسة قبل الغسل واستصحاب عدم كون ملاقاة البول سببا للنجاسة بعد الغسل مرة فيتساقط الاستصحابان في هذه الصور الا ان يرجع الى استصحاب اخر حاكم على استصحاب العدم وهو عدم الرافع وعدم جعل الشارع مشكوك الرافعية رافعا قال ولو لم يعلم ان الطهارة مما لا يرتفع الا برافع لم يكن فيه باستصحاب الوجود ثم قال هذا في الامور الشرعية واما الامور الخارجية كاليوم والليل والحيوة والرطوبة والجفاف ونحوها مما لا دخل للجعل في وجودها فاستصحاب الوجود فيها حجة بلا معارض لعدم تحقق استصحاب حال عقل معارض باستصحاب وجودها انتهى اقول الظاهر التباس الامر عليه اولا فلان الامر الوجودي المجعول ان لوحظ الزمان قيدا له او لمتعلقه بان لوحظ وجوب الجلوس المقيد بكونه الى الزوال شيئا والمقيد بكونه بعد الزوال شيئا اخر متعلقا للوجوب فلا مجال لاستصحاب الوجوب للقطع بارتفاع ما علم وجوده والشك في حدوث ما عداه ولذا لا يجوز الاستصحاب في مثل صم يوم

في الاستصحاب

الخميس إذا شك في وجوب صوم يوم الجمعة وإن لوحظ الزمان ظرفا لوجوب الجلوس فلا مجال لاستصحاب العدم لانه إذا انقلب العدم إلى الوجود المردد بين
كونه في قطعة خاصة من الزمان وكونه أزيد والمفروض تسليم حكم الشارع بأن المتيقن في زمان لا بد من إبقائه فلا وجه لاعتبار العدم السابق وما ذكره قده
من أن الشك في وجوب الجلوس بعد الزوال كان ثابتا حال اليقين بالعدم يوم الخميس مدفوع بأن ذلك إنما هو حيث كان مفروضا بعد اليقين بوجوب الجلوس
إلى الزوال لم يحكم الشارع بإبقاء كل حادث لا يعلم مدة بقائه كما لو شك قبل حدوث حادث في مدة بقائه والحاصل أن الوجود في الزمان الأول
مغايرا من حيث القيود المأخوذة فيه للوجود الثاني كانا حادثين مغايرين للحادث الأول فلا مجال لاستصحاب الوجود إذ لا يتصور البقاء لذلك الوجود

في تنبيهات الاستصحاب

ما ثبت في حقهم مثله لا نفسه لانا نتمسك بمسئلة الشركة في الاحكام الثابتة للحاضرين والموجودين الى الغائبين والمعدومين بالاجماع والاخبار الدالة على الشركة لا بالاستصحاب وثانيا انا نفرض الشخص الواحد مدركا للشريعتين فاذا حرم في حقه شيء سابقا وشك في بقاء الحرمة في الشريعة اللاحقة فلا مانع عن الاستصحاب اصلا وفرض انقراض جميع اهل الشريعة السابقة عند مجيء الشريعة اللاحقة نادر بل غير واقع وثالثا ان اختلاف الاشخاص لا يمنع عن الاستصحاب والا لم يجر استصحاب عدم النسخ وحله ان المستصحب هو الحكم الكلي الثابت للجماعة على وجه لا مدخل لاشخاصهم فيه فان الشريعة اللاحقة لا تحدث عند انقراض اهل الشريعة الاولى وانما الاشكال من احتمال مدخلية بعض اوصافهم المعتبرة في موضوع الحكم ومثل هذا لو اثر في الاستصحاب لقدح في اكثر الاستصحابات بل في جميع موارد الشك من غير جهة الرافع واما التمسك في تسرية الحكم من الحاضرين الى الغائبين فليس مجرى للاستصحاب حتى يتمسك به لان تغاير الحاضرين المشافهين والغائبين ليس بالزمان ولعله سهو من قلمه واما التسرية من الموجودين الى المعدومين فيمكن التمسك فيها بالاستصحاب بالتقريب المتقدم او باجرائه فيمن يدرك الموجودين الى زمان وجود المعدومين ويتم الحكم في المعدومين بقيام الضرورة على اشتراك اهل الزمان الواحد في الشريعة الواحدة ومنها ما اشتهر من ان هذه الشريعة ناسخة لغيرها من الشرائع فلا يجوز الحكم بالبقاء وفيه انه ان اريد نسخ كل حكم الهي من احكام الشريعة السابقة فهو ممنوع وان اريد نسخ البعض فالمتيقن من المنسوخ ما علم بالدليل فيبقى غيره على ما كان عليه ولو بحكم الاستصحاب فان قلت انا نعلم قطعا بنسخ كثير من الاحكام السابقة والمعلوم تفصيلا منها قليل في الغاية فيعلم بوجود المنسوخ في غيره قلت لو سلم ذلك لم يقدح في اجراء اصالة عدم النسخ في المشكوكات لان الاحكام المعلومة في شرعنا بالادلة الواجبة العمل سواء كانت من موارد النسخ ام لا فاصالة عدم النسخ فيها غير محتاج اليها فيبقى اصالة عدم النسخ في محل الحاجة سليمة عن المعارض لما تقرر في الشبهة المحصورة من ان الاصل في بعض اطراف الشبهة اذا لم يكن جاريا او لم يحتج اليه فلا ضير في اجراء الاصل في البعض الاخر ولاجل ما ذكرنا استمر بناء المسلمين في اول البعثة على الاستمرار على ما كانوا عليه حتى يطلعوا على الخلاف الا ان يقال ان ذلك كان قبل اكمال شريعتنا واما بعده فقد جاء النبي صلى الله عليه واله وسلم بجميع ما يحتاج اليه الامة الى يوم القيامة سواء خالف الشريعة السابقة ام وافقها فنحن مكلفون بتحصيل ذلك الحكم موافقا ام مخالفا لانه مقتضى التدين بهذا الدين ولكن يدفعه ان المفروض حصول الظن المعتبر من الاستصحاب ببقاء حكم الله السابق في هذه الشريعة فيظن بكونه مما جاء به النبي صلى الله عليه واله وسلم ولو بنينا على الاستصحاب تعبدا فالامر اوضح لكونه حكما كليا في شريعتنا بابقاء ما ثبت في السابق ومنها ما ذكره في القوانين من ان جريان الاستصحاب مبني على القول بكون حسن الاشياء ذاتيا وهو ممنوع بل التحقيق انه بالوجوه والاعتبارات وفيه انه ان اريد بالذاتي المعنى الذي ينافيه النسخ وهو الذي ابطلوه بوقوع النسخ فهذا المعنى ليس مبنى الاستصحاب بل هو مانع عنه للقطع بعدم النسخ فلا يحتمل الارتفاع وان اريد غيره فلا فرق بين القول به والقول بالوجوه والاعتبارات فان القول بالوجوه لو كان مانعا عن الاستصحاب لم يجر الاستصحاب في هذه الشريعة ثم ان جماعة رتبوا على ابقاء الشرع السابق في مورد الشك تبعا للتمهيد ثمرات منها اثبات وجوب نية الاخلاص في العبادة بقوله تعالى حكاية عن تكليف اهل الكتاب وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلوة ويؤتوا الزكوة وذلك دين القيمة ويرد عليه بعد الاغماض عن عدم دلالة الاية على وجوب الاخلاص بمعنى القربة في كل واجب بل هي تدل على وجوب عبادة الله خالصة عن الشرك وبعبارة اخرى وجوب التوحيد كما اوضحنا ذلك في باب النية من الفقه ان الاية انما تدل على ثبوت الامر لاهل الكتاب بالاخلاص عليهم في كل واجب فرق بين وجوب كل شيء عليهم لغاية الاخلاص وبين وجوب قصد الاخلاص عليهم في كل واجب وظاهر الاية هو الاول ومقتضاه ان تشريع الواجبات لاجل تحقق العبادة على وجه الاخلاص ومرجع ذلك الى كونها لطفا ولا ينافي ذلك كون بعضها بل كلها توصليا لا يعتبر في سقوطه قصد القربة ومقتضى الثاني كون الاخلاص واجبا شرطيا في كل واجب وهو المطلوب هذا كله مع انه يكفي في ثبوت الحكم في شرعنا قوله تعالى وذلك دين القيمة بناء على تفسيرها بالثابتة التي لا تنسخ ومنها قوله تعالى حكاية عن مؤذن يوسف ولمن جاء به حمل بعير وانا به زعيم فدل على جواز الجهالة في مال الجعالة وعلى جواز ضمان ما لم يجب وفيه ان حمل البعير لعله كان معلوم المقدار عندهم مع احتمال كونه مجرد وعد لا جعالة مع انه لا يثبت الشرع بمجرد فعل المؤذن لانه غير حجة ولم يثبت اذن يوسف على نبينا واله وعليه السلام في ذلك ولا تقريره ومنه يظهر عدم ثبوت شرعية الضمان المذكور خصوصا مع كون كل من الجعالة والضمان صوريا قصد بهما تلبيس الامر على اخوة يوسف ولا باس بذلك معاملة فاسدة يحصل بها الغرض مع احتمال ارادة ان الحمل في ماله وانه ملتزم به فان الزعيم هو الكفيل والضامن وهما لغة مطلق الالتزام ولم يثبت كونهما في ذلك الزمان حقيقة في الالتزام عن الغير فيكون الفقرة الثانية تاكيدا لظاهر الاولى ودفعا لتوهم كونه من الملك فيصعب تحصيله ومنها قوله تعالى حكاية عن يحيى وسيدا وحصورا ونبيا من الصالحين فان ظاهره يدل على مدح يحيى بكونه حصورا ممتنعا عن مباشرة النسوان فيمكن ان يرجح في شريعتنا التعفف على التزويج وفيه ان الاية لا تدل الا على حسن هذه الصفة لما فيها من المصالح والتخلص عما يترتب عليها ولا دليل فيه على رجحان هذه الصفة على صفة اخرى اعني المباشرة لبعض المصالح الاخروية فان مدح زيد بكونه صائم النهار متهجدا لا يدل على رجحان هاتين الصفتين على الافطار في النهار وترك التهجد في الليل للاشتغال بما هو اهم منهما ومنها قوله تعالى وخذ بيدك ضغثا فاضرب به ولا تحنث دل على جواز بر اليمين على ضرب المستحق مائة بالضرب بالضغث وفيه ما لا يخفى ومنها قوله تعالى ان النفس بالنفس والعين بالعين الى اخر الاية استدل بها في حكم من قلع عين ذي العين الواحدة ومنها قوله تعالى حكاية عن شعيب اني اريد ان انكحك احدى ابنتي هاتين على ان تاجرني ثماني حجج فان اتممت عشرا فمن عندك وفيه ان حكم المسألة قد علم من العمومات والخصوصات الواردة فيها فلا ثمرة في الاستصحاب نعم في بعض تلك الاخبار اشعار بجواز العمل بالحكم الثابت في الشرع السابق لولا المنع عنه فراجع وتامل الامر السادس قد عرفت ان معنى عدم نقض اليقين والمضي عليه هو ترتيب آثار

اليقين السابق الثابتة بواسطة المتيقن ووجوب ترتيب تلك الاثار من جانب الشارع لا يعقل الا في الاثار الشرعية المجعولة من الشارع لذلك الشيء لانها القابلة للجعل دون غيرها من الاثار العقلية والعادية فالمعقول من حكم الشارع بحيوة زيد وايجابه ترتيب اثار الحيوة في زمان الشك هو حكمه بحرمة تزويج زوجته والتصرف في ماله لا حكمه بنموه ونبات لحيته لان هذه غير قابلة للجعل الشرعي نعم لو وقع نفس النمو ونبات اللحية موردا للاستصحاب او غيره من التنزيلات الشرعية افاد ذلك جعل اثارهما الشرعية دون العقلية والعادية لكن المفروض ورود الحيوة موردا للاستصحاب والحاصل ان تنزيل الشارع المشكوك منزلة المتيقن كسائر التنزيلات انما يفيد ترتيب الاحكام والاثار الشرعية المحمولة على المتيقن السابق فلا دلالة فيها على جعل غيرها من الاثار العقلية والعادية لعدم قابليتها للجعل ولا على جعل الاثار الشرعية المترتبة على تلك الاثار لانها ليست اثار نفس المتيقن ولم يقع ذوها موردا للتنزيل الشرعي حتى يترتب هي عليه اذا عرفت هذا فنقول ان المستصحب اما ان يكون حكما من الاحكام الشرعية المجعولة كالوجوب والتحريم والاباحة وغيرها واما ان يكون من غير المجعولات كالموضوعات الخارجية واللغوية فان كان من الاحكام الشرعية فالمجعول في زمان الشك حكم ظاهري مساو للمتيقن السابق في جميع ما يترتب عليه لانه مفاد وجوب ترتيب اثار المتيقن السابق ووجوب المضي عليه والعمل به وان كان من غيرها فالمجعول في زمان الشك هي لوازمه الشرعية دون العقلية والعادية ودون ملزومه شرعيا كان او غيره ودون ما هو ملازم معه لملزوم ثالث ولعل هذا هو المراد بما اشتهر على السنة اهل العصر من نفي الاصول المثبتة فيريدون بذلك ان الاصل لا يثبت امرا في الخارج حتى يترتب عليه حكمه الشرعي بل مؤداه امر الشارع بالعمل على طبق مجراه شرعا فان قلت الظاهر من الاخبار وجوب ان يعمل الشاك عمل المتيقن بان يفرض نفسه متيقنا ويعمل كل عمل ينشأ من تيقنه بذلك المشكوك سواء كان ترتبه عليه بلا واسطة او بواسطة امر عادي او عقلي مترتب على ذلك المتيقن قلت الواجب على الشاك عمل المتيقن بالمستصحب من حيث تيقنه به واما ما يجب عليه من حيث تيقنه بامر يلازم ذلك المتيقن عقلا او عادة فلا يجب عليه لان وجوبه عليه يتوقف على وجود واقعي لذلك الامر العقلي او العادي او وجود جعلي بان يقع موردا لجعل الشارع حتى يرجع جعله الغير المعقول الى جعل احكامه الشرعية وحيث فرض عدم الوجود الواقعي والجعلي لذلك الامر كان الاصل عدم وجوده وعدم ترتب اثاره وهذه المسئلة نظير ما هو المشهور في باب الرضاع من انه اذا ثبت بالرضاع عنوان ملازم لعنوان محرم من المحرمات لم يوجب التحريم لان الحكم تابع لذلك العنوان الحاصل بالنسب او بالرضاع فلا يترتب على غيره المتحد معه وجودا ومن هنا يعلم انه لا فرق في الامر العادي بين كونه متحد الوجود مع المستصحب بحيث لا يتغايران الا مفهوما كاستصحاب بقاء الكر في الحوض عند الشك في كرية الماء الباقي فيه وبين تغايرهما في الوجود كما لو علم بوجود المقتضي لحادث على وجه لولا المانع حدث وشك في وجود المانع وكذا لا فرق بين ان يكون اللزوم بينهما دائميا لاجل التلازم الكلي بالعلاقة وبين ان يكون اتفاقيا في قضية جزئية كما اذا علم لاجل العلم الاجمالي الحاصل بموت زيد او عمرو ان بقاء حيوة زيد ملازم لموت عمرو وكذا بقاء حيوة عمرو ففي الحقيقة عدم الانفكاك اتفاقي من دون ملازمة وكذا لا فرق بين ان يثبت بالمستصحب تمام ذلك الامر العادي كالمثالين او قيد له عدمي او وجودي كاستصحاب الحيوة للمقطوع نصفين فيثبت القتل الذي هو ازهاق الحيوة وكاستصحاب عدم الاستحاضة المثبت لكون الدم الموجود حيضا بناء على ان كل دم ليس باستحاضة حيض شرعا وكاستصحاب عدم الفصل الطويل المثبت لاتصاف الاجزاء المنفصلة بالموالاة فيما اعتبر فوات الموالاة بالتوالي وقد استند بعضهم كاشف الغطاء على نفي الاصل المثبت بتعارض الاصل في جانب الثابت والمثبت فكما ان الاصل بقاء الاول كذلك الاصل عدم الثاني قال وليس في اخبار الباب ما يدل على حجيته بالنسبة الى ذلك لانها مسوقة لتفريع الاحكام الشرعية دون العادية وان استتبعت حكما شرعيا انتهى اقول لا ريب في انه لو بني على ان الاصل في الملزوم قابل لاثبات اللازم العادي لم يكن وجه لاجراء اصالة عدم اللازم لانه حاكم عليها فلا معنى للتعارض على ما هو الحق واعترف به هذا المستدل من حكومة الاصل في الملزوم على اصالة عدم اللازم الشرعي فلو بني على المعارضة لم يكن فرق بين اللوازم الشرعية والعادية لان الكل احكام للمستصحب مسبوقة بالعدم واما قوله ليس في اخبار الباب الخ ان اراد بذلك عدم دلالة الاخبار على ترتب اللوازم الغير الشرعية فهو مناف لما ذكره من التعارض اذ ينبغي اصالة عدم اللازم الغير الشرعي سليمة عن المعارض وان اراد تتميم الدليل الاول بان يقال ان دليل الاستصحاب ان كان غير الاخبار فالاصل يتعارض من الجانبين وان كانت الاخبار فلا دلالة لها ففيه ان الاصل اذا كان مدركه غير الاخبار وهو الظن النوعي الحاصل ببقاء ما كان على ما كان فلم يكن اشكال في ان الظن بالملزوم يوجب الظن باللازم ولو كان عاديا ولا يمكن حصول الظن بعدم اللازم بعد حصول الظن بوجود ملزومه كيف ولو حصل الظن بعدم اللازم اقتضى الظن بعدم الملزوم فلا يؤثر في ترتب اللوازم الشرعية ايضا ومن هنا يعلم انه لو قلنا باعتبار الاستصحاب من باب الظن لم يكن مناص عن الالتزام بالاصول المثبتة لعدم انفكاك الظن بالملزوم عن الظن باللازم شرعيا كان او غيره الا ان يقال ان الظن الحاصل من الحالة السابقة حجة في لوازمه الشرعية دون غيرها لكنه انما يتم اذا كان دليل اعتبار الظن مقتصرا فيه على ترتب بعض اللوازم دون اخر كما اذا دل الدليل على انه يجب الصوم عند الشك في هلال رمضان بشهادة عدل فلا يلزم منه جواز الافطار بعد مضي ثلثين من ذلك اليوم او كان بعض الاثار مما يعتبر فيه مجرد الظن اما مطلقا كما اذا حصل من الخبر الوارد في المسئلة الفرعية ظن بمسئلة اصولية فانه لا يعمل بذلك الظن بناء على عدم العمل بالظن في الاصول واما في خصوص المقام كما اذا ظن بالقبلة مع تعذر العلم بها فلزم منه الظن بدخول الوقت مع عدم العذر المسوغ للعمل بالظن في الوقت ولعل ما ذكرنا هو الوجه في عمل جماعة من القدماء والمتاخرين بالاصول المثبتة في كثير من الموارد منها ما ذكره جماعة منهم المحقق في الشرائع وجماعة ممن تقدم عليه وتاخر عنه من انه لو اتفق الوارثان على اسلام احدهما المعين في اول شعبان والاخر في غرة رمضان واختلفا فادعى احدهما موت المورث في شعبان والاخر في اثناء

اثناء رمضان كان المال بينهما نصفين لاصالة بقاء حيوة المورث ولا يخفى ان الارث مترتب على موت المورث عن وارث مسلم وبقاء حيوة المورث الى غرة
رمضان لا يستلزم بنفسه موت المورث في حال اسلام الوارث نعم لما علم باسلام الوارث في غرة رمضان لم ينفك بقاء حيوته حال الاسلام عن موته بعد
الاسلام الذي هو سبب الارث الا ان يوجه بان المقصود في المقام احراز اسلام الوارث في حيوة ابيه كما يعلم من الفرع الذي ذكره قبل هذا الفرع
في الشرايع ويكفي ثبوت الاسلام حال الحيوة المستصحبة في تحقق سبب الارث وحدوث العلاقة الوارثية بين الولد ووالده حال الحيوة ومنها ما ذكره جماعة تبعا
للمحقق في كر وجد فيه نجاسة لا يعلم سبقها على الكرية وتاخرها فانهم حكموا بان استصحاب عدم الكرية قبل الملاقاة الراجع الى استصحاب عدم المانع عن
الانفعال حين وجود المقتضي له معارض باستصحاب عدم الملاقاة قبل الكرية ولا يخفى ان الملاقاة معلومة فان كان اللازم في الحكم بالنجاسة احراز وقوعها
في زمان القلة والا فلا اصل لعدم التاثير لم يكن وجه لمعارضة الاستصحاب الثاني بالاستصحاب الاول لان اصالة عدم الكرية حين الملاقاة لا يثبت
كون الملاقاة قبل الكرية وفي زمان القلة حتى يثبت النجاسة الا من باب عدم انفكاك عدم الكرية حين الملاقاة عن وقوع الملاقاة حين القلة نظير
عدم انفكاك عدم الموت حين الاسلام لوقوع الموت بعد الاسلام فافهم ومنها ما في الشرايع والتحرير تبعا للمحكي عن المبسوط من انه لو ادعى الجاني ان المجني
عليه شرب سما فمات بالسم وادعى الولي انه مات بالسراية فالاحتمالان فيه سواء وكذا الملفوف في الكساء اذا قده بنصفين فادعى الولي انه كان
حيا والجاني انه كان ميتا فالاحتمالان متساويان ثم حكي عن المبسوط التردد وفي الشرايع رجح قول الجاني لان الاصل عدم الضمان وفيه احتمال اخر ضعيف
وفي التحرير ان الاصل عدم الضمان من جانب واستمرار الحيوة من جانب الملفوف فيرجح قول الجاني وفيه نظر والظاهر ان مراده النظر في عدم الضمان من
حيث ان بقاء الحيوة بالاستصحاب الى زمان القد سبب للضمان فلا يجري اصالة عدمه وهو الذي ضعفه المحقق لكن قواه بعض محشي الشرايع والمسالك لكون
استصحاب الحيوة لاثبات القتل الذي هو سبب الضمان ومنها ما في التحرير بعد هذا الفرع لو ادعى الجاني نقصان يد المجني عليه باصبع احتمل تقديم قوله
عملا باصالة عدم القصاص وتقديم قول المجني عليه لان الاصل السلامة هذا اذا ادعى الجاني نقص السلامة اصلا واما لو ادعى ذهابها طاريا فالاقرب
ان القول قول المجني عليه انتهى ولا يخفى صراحته في العمل باصالة عدم زوال الاصبع في اثبات الجناية على اليد التامة والظاهر ان مقابل الاقرب ما
من الشيخ في الخلاف في نظير المسئلة وهو ما اذا اختلف الجاني والمجني عليه في صحة العضو المقطوع وعيبه من نفي ضمان الصحيح ومنها ما ذكره جماعة
تبعا للمبسوط والشرايع في اختلاف الجاني والولي في موت المجني عليه بعد الاندمال او قبله الى غير ذلك مما يقف عليه المتتبع في كتب الفقه خصوصا كتب
الشيخ والفاضلين والشهيدين لكن المعلوم منهم ومن غيرهم من الاصحاب عدم العمل بكل اصل مثبت فاذا تسالم الخصمان في بعض الفروع المتقدمة
على ضرب اللفاف بالسيف على وجه لو كان زيد الملفوف به سابقا باقيا على اللفاف لقتله الا انهما اختلفا في بقائه ملفوفا او خروجه عن اللف
فهل تجد من نفسك رمي احد من الاصحاب بالحكم بان الاصل بقاء لفه فيثبت القتل الا ان يثبت الاخر خروجه او تجد فرقا بين بقاء زيد على اللف وبقائه
على الحيوة لتوقف تحقق عنوان القتل عليهما وكذا لو وقع الثوب النجس في حوض كان فيه الماء سابقا ثم شك في بقائه فيه فهل يحكم احد بطهارة الثوب
بثبوت انغساله باصالة بقاء الماء وكذا لو رمى صيدا او شخصا على وجه لو لم يطرء حائل لاصابه فهل يحكم بقتل الصيد او الشخص باصالة عدم الحائل
الى غير ذلك مما لا يحصى من الامثلة التي نقطع بعدم جريان الاصل لاثبات الموضوعات الخارجية التي يترتب عليها الاحكام الشرعية وكيف كان فالمتبع
هو الدليل وقد عرفت ان الاستصحاب ان قلنا به من باب الظن النوعي كما هو ظاهر اكثر القدماء فهو كاحدى الامارات الاجتهادية يثبت به كل موضوع يكون
نظير المستصحب في جواز العمل فيه بالظن الاستصحابي واما على المختار من اعتباره من باب الاخبار فلا يثبت به ما عدا الاثار الشرعية المترتبة على نفس المستصحب
نعم هنا شيء وهو ان بعض الموضوعات الخارجية المتوسطة بين المستصحب وبين الحكم الشرعي من الوسائط الخفية بحيث يعد في العرف الاحكام الشرعية
المترتبة عليها احكاما لنفس المستصحب وهذا المعنى يختلف وضوحا وخفاء باختلاف مراتب خفاء الوسائط عن انظار العرف ومنها ما اذا استصحب رطوبة
النجس من المتلاقيين مع جفاف الاخر فانه لا يبعد الحكم بنجاسته مع ان تنجسه ليس من احكام ملاقاته للنجس رطبا بل من احكام سراية رطوبة النجاسة اليه
وتاثره بها بحيث يوجد في الثوب رطوبة متنجسة ومن المعلوم ان استصحاب رطوبة النجس الراجع الى بقاء جزء مائي قابل للتاثير لا يثبت تاثر الثوب وتنجسه
بها فهو اشبه مثال بمسئلة بقاء الماء في الحوض المثبت لانغسال الثوب به وحكي في الذكرى عن المحقق تعليل الحكم بطهارة الثوب الذي طارت الذبابة عن
النجاسة اليه بعدم الجزم ببقاء رطوبة الذبابة وارتضاه فيحتمل ان يكون لعدم اثبات الاستصحاب لوصول الرطوبة الى الثوب كما ذكرنا ويحتمل ان يكون
لمعارضته باستصحاب طهارة الثوب اغماضا عن قاعدة حكومة بعض الاستصحابات على بعض كما يظهر من المحقق حيث عارض استصحاب طهارة الشاك في الحدث
باستصحاب اشتغال ذمته بالعبادة ومنها اصالة عدم دخول هلال شوال في يوم الشك المثبت لكون غده يوم العيد فيترتب عليه احكام العيد من الصلوة
والغسل وغيرهما فان مجرد عدم الهلال في يوم لا يثبت اخريته ولا اولية غده للشهر اللاحق لكن العرف لا يفهمون من وجوب ترتيب اثار عدم انقضاء
رمضان وعدم دخول شوال الا ترتيب احكام اخرية ذلك اليوم لشهر واولية غده لشهر اخر فالاول عندهم ما لم يسبق بمثله والاخر ما اتصل بزمان حكم
بكونه اول الشهر الاخر وكيف كان فالمعيار خفاء توسط الامر العادي والعقلي بحيث يعد اثاره اثارا لنفس المستصحب ومما يتمسك في بعض موارد الاصل
المثبت جريان الشرع او الاجماع على اعتباره هنالك مثل اجراء اصالة عدم الحاجب عند الشك في وجوده على محل الغسل او المسح لاثبات غسل البشرة
ومسحها المامور بهما في الوضوء والغسل وفيه نظر الامر السابع لا فرق في المستصحب بين ان يكون مشكوك الارتفاع في الزمان اللاحق راسا وبين ان

يكون

يكون مشكوك الارتفاع في جزء من الزمان اللاحق مع القطع بارتفاعه بعد ذلك فاذا شك في بقاء حيوة زيد في جزء من الزمان اللاحق فلا يقدح
في جريان استصحاب حيوته علمنا بموته بعد ذلك الجزء من الزمان وعدمه وهذا هو الذي يعبر عنه باصالة تاخر الحادث يريدون به انه اذا علم بوجود حادث
في زمان وشك في وجوده قبل ذلك الزمان فيحكم باستصحاب عدمه قبل ذلك ويلزمه عقلا تاخر حدوث ذلك الحادث فاذا شك في مبدء
موت زيد مع القطع بكونه يوم الجمعة ميتا فحيوته قبل الجمعة الثابتة بالاستصحاب مستلزمة عقلا لكون مبدء موته يوم الجمعة وحيث تقدم
في الامر السابق انه لا يثبت بالاستصحاب بناء على العمل به من باب الاخبار لوازمه العقلية فلو ترتب على حدوث موت زيد في يوم الجمعة لا على
حيوته قبل الجمعة حكم شرعي لم يترتب على ذلك نعم لو قلنا باعتبار الاستصحاب من باب الظن او كان اللازم العقلي من اللوازم الخفية جرى فيه ما
تقدم ذكره وتحقيق المقام وتوضيحه ان تاخر الحادث قد يلاحظ بالقياس الى ما قبله من اجزاء الزمان كالمثال المتقدم فيقال الاصل عدم موت زيد
قبل الجمعة فيترتب عليه جميع احكام ذلك العدم لا احكام حدوثه يوم الجمعة اذ المتيقن بالوجدان تحقق الموت يوم الجمعة لا حدوثه الا ان يقال
ان الحدوث هو الوجود المسبوق بالعدم واذا ثبت بالاصل عدم الشيء سابقا وعلم بوجوده بعد ذلك فوجوده المطلق في الزمان اللاحق اذا انضم الى
عدمه قبل ذلك الثابت بالاصل تحقق مفهوم الحدوث وقد عرفت حال الموضوع الخارجي الثابت احد جزئي مفهومه بالاصل ومما ذكرنا يعلم انه لو
كان الحادث مما يعلم بارتفاعه بعد حدوثه فلا يترتب عليه احكام الوجود في الزمان المتاخر ايضا لان وجوده مساوق لحدوثه نعم يترتب عليه احكام
وجوده المطلق في زمان ما من الزمانين كما اذا علمنا ان الماء لم يكن كرا قبل الخميس فعلم انه صار كرا بعده وارتفع كريته بعد ذلك فنقول الاصل عدم كريته يوم
الخميس ولا يثبت بذلك كريته يوم الجمعة فلا يحكم بطهارة ثوب نجس وقع فيه في احد اليومين لاصالة بقاء نجاسته وعدم اصل حاكم عليه نعم لو وقع فيه في
كل من اليومين حكم بطهارته من باب انغسال الثوب بمائين مشتبهين وقد يلاحظ تاخر الحادث بالقياس الى حادث اخر كما اذا علم بحدوث حادثين وشك في
تقدم احدهما على الاخر فاما ان يجهل تاريخهما او يعلم تاريخ احدهما فان جهل تاريخهما فلا يحكم بتاخر احدهما المعين عن الاخر لان التاخر في نفسه ليس
مجرى الاستصحاب لعدم مسبوقيته باليقين واما اصالة عدم احدهما في زمان حدوث الاخر فهي معارضة بالمثل وحكمه التساقط مع ترتب الاثر على كل واحد
من الاصلين وسيجيء تحقيقه ثم وهل يحكم بتقارنهما في مقام يتصور التقارن لاصالة عدم كل منهما قبل وجود الاخر وجهان من كون التقارن امرا وجوديا
لازما لعدم كل منهما قبل الاخر ومن كونه من اللوازم الخفية حتى كاد يتوهم انه عبارة عن عدم تقدم احدهما على الاخر في الوجود وان كان احدهما
على الاخر في الوجود وان كان احدهما معلوم التاريخ فلا يحكم على مجهول التاريخ الا باصالة عدم وجوده في تاريخ ذلك لا تاخر وجوده عنه بمعنى حدوثه بعده
نعم يثبت ذلك على القول بالاصل المثبت فاذا علم تاريخ ملاقاة الثوب للحوض وجهل تاريخ صيرورته كرا فيقال الاصل بقاء قلته وعدم كريته في زمان
الملاقاة واذا علم تاريخ الكرية حكم ايضا باصالة عدم الملاقاة في زمان الكرية وهكذا وربما يتوهم جريان الاصل في طرف المعلوم بان يقال الاصل
عدم وجوده في الزمان الواقعي للاخر ويندفع بان نفس وجوده غير مشكوك في زمان واما وجوده في زمان الاخر فليس مسبوقا بالعدم ثم انه يظهر من الاصحاب
هنا قولان اخران احدهما جريان هذا الاصل في طرف مجهول التاريخ واثبات تاخره عن معلوم التاريخ وبذلك هو ظاهر المشهور وقد صرح بالعمل به الشيخ
وابن حمزة والمحقق والعلامة والشهيد وغيرهم في بعض الموارد منها مسئلة اتفاق الوارثين على اسلام احدهما في غرة رمضان واختلافهما في موت المورث
قبل الغرة او بعدها فانهم حكموا بان القول قول مدعي تاخر الموت نعم ربما يظهر من اطلاقهم التوقف في بعض المقامات من غير تفصيل بين العلم بتاريخ
احد الحادثين وبين الجهل بهما عدم العمل بالاصل في المجهول مع علم تاريخ الاخر كمسئلة اشتباه تقدم الطهارة او الحدث ومسئلة اشتباه الجمعتين ومسئلة موت
المتوارثين ومسئلة اشتباه تقدم رجوع المرتهن عن الاذن في البيع على وقوع البيع او تاخره عنه وغير ذلك لكن الانصاف عدم الوثوق بهذا الاطلاق بل
هو اما محمول على صورة الجهل بتاريخهما واحالوا صورة العلم بتاريخ احدهما على ما صرحوا به في مقام اخر او على محامل اخر وكيف كان فحكمهم في مسئلة الاختلاف
في تقدم الموت على الاسلام وتاخره مع اطلاقهم في تلك الموارد من قبيل النص والظاهر مع ان جماعة منهم نصوا على تقييد هذا الاطلاق في موارد كالشهيدين
في الدروس والمسالك في مسئلة الاختلاف في تقدم الرجوع عن الاذن في بيع الرهن على بيعه او تاخره والعلامة الطباطبائي في مسئلة اشتباه السابق
من الحدث والطهارة هذا مع انه لا يخفى على متتبع موارد هذه المسائل وشبهها مما يرجع في حكمها الى الاصول ان غفلة بعضهم بل اكثرهم عن مجاري الاصول في بعض
شقوق المسئلة غير عزيز الثاني عدم العمل بالاصل والحاق صورة جهل تاريخ احدهما بصورة جهل تاريخهما وقد صرح به بعض المعاصرين تبعا لبعض
الاساطين مستشهدا على ذلك بعدم تفصيل الجماعة في مسئلة الجمعتين والطهارة والحدث وموت المتوارثين مستدلا على ذلك بان التاخر ليس امرا
مطابقا للاصل وظاهر استدلاله ارادة ما ذكرنا من عدم ترتيب احكام صفة التاخر وكون المجهول متحققا بعد المعلوم لكن ظاهر استشهاده بعدم تفصيل الاصحاب
في المسائل المذكورة ارادة عدم ثمرة مترتبة على العلم بتاريخ احدهما اصلا فاذا فرضنا العلم بموت زيد في يوم الجمعة وشككنا في حيوة ولده في ذلك الزمان
فالاصل بقاء حيوة ولده فيحكم له بارث ابيه وظاهر هذا القائل عدم الحكم بذلك وكون حكمه حكم الجهل بتاريخ موت زيد ايضا في عدم التوارث بينهما وكيف
كان فان اراد هذا القائل ترتيب اثار تاخر ذلك الحادث كما هو ظاهر المشهور فانكاره في محله وان اراد عدم جواز التمسك باستصحاب عدم ذلك الحادث ووجود
ضده وترتيب جميع اثاره الشرعية في زمان الشك فلا وجه لانكاره اذ لا يعقل الفرق بين مستصحب علم بارتفاعه في زمان وما لم يعلم واما ما ذكره من عدم
تفصيل الاصحاب في مسئلة الجمعتين واخواتها فقد عرفت ما فيه فالحاصل ان المعتبر في مورد الشك في تاخر حادث عن اخر استصحاب عدم الحادث في زمان

حدوث الآخر فان كان زمان حدوثه معلوما فيجري احكام بقاء المستصحب في زمان الحادث المعلوم لا غيرها فاذا علم بتطهره في الساعة الاولى من النهار وشك في تحقق الحدث قبل تلك الساعة او بعدها فالاصل عدم الحدث فيما قبل الساعة لكن لا يلزم من ذلك ارتفاع الطهارة المتحققة في الساعة الاولى كما قد يتخيله بعض الفحول وان كان مجهولا كان حكمه حكم احد الحادثين المعلوم حدوث احدهما اجمالا وسيجيء توضيحه واعلم انه قد يوجد شيء في زمان ويشك في مبدئه ويحكم بتقدمه لان تأخره لازم لحدوث حادث آخر قبله والاصل عدمه وقد يسمى ذلك بالاستصحاب القهقرى مثاله انه اذا ثبت ان صيغة الامر حقيقة في الوجوب في عرفنا وشك في كونها كذلك قبل ذلك حتى تحمل خطابات الشارع على ذلك فيقال مقتضى الاصل كون الصيغة حقيقة فيه في غيره لزم النقل وتعدد الوضع والاصل عدمه وهذا انما يصح بناء على الاصل المثبت وقد استظهرنا سابقا انه متفق عليه في الاصول اللفظية ومورده صورة الشك في وحدة المعنى وتعدده اما اذا علم التعدد وشك في مبدأ حدوث الوضع المعلوم في زماننا فمقتضى الاصل عدم ثبوته قبل الزمان المعلوم ولذا اتفقوا في مسألة الحقيقة الشرعية على ان الاصل فيها عدم الثبوت الامر الثامن قد يستصحب صحة العبادة عند الشك في طرو مفسد كفقد ما يشك في اعتبار وجوده في العبادة او وجود ما يشك في اعتبار عدمه وقد اشتهر التمسك بها بين الاصحاب كالشيخ والحلي والمحقق والعلامة وغيرهم وتحقيقه وتوضيح موقع جريانه انه لا اشكال ولا ريب في ان المراد بالصحة المستصحبة ليس صحة مجموع العمل لان الفرض التمسك به عند الشك في الاثناء واما صحة الاجزاء السابقة فالمراد بها اما موافقتها للامر المتعلق بها فالمفروض انها متيقنة سواء فسد العمل ام لا لان فساد العمل لا يوجب خروج الاجزاء المأتي بها على طبق الامر المتعلق بها عن كونها كذلك ضرورة عدم انقلاب الشيء عما وقع عليه واما ترتب الاثر فليس الثابت منه للجزء من حيث انه جزء الا كونه بحيث لو ضم اليه الاجزاء الباقية مع الشرائط المعتبرة لالتأم الكل في مقابل الجزء الفاسد وهو الذي لا يلزم من ضم باقي الاجزاء والشرائط اليه وجود الكل ومن المعلوم ان هذا الاثر موجود في الجزء دائما سواء قطع بضم الاجزاء الباقية ام قطع بعدم ضمها ام شك في ذلك فاذا شك في حصول الفساد من غير جهة تلك الاجزاء فالقطع ببقاء صحة تلك الاجزاء لا ينفع في تحقق الكل مع وصف هذا الشك فضلا عن استصحاب الصحة مع ما عرفت من انه ليس الشك في بقاء صحة تلك الاجزاء بأي معنى اعتبر من معاني الصحة ومن هنا رد هذا الاستصحاب جماعة من المعاصرين ممن يرى حجية الاستصحاب مطلقا لكن التحقيق التفصيل بين موارد التمسك بيان ذلك انه قد يكون الشك في الفساد من جهة احتمال فقد امر معتبر او وجود امر مانع وهذا هو الذي لا يعتنى في نفيه باستصحاب الصحة لما عرفت من ان فقد بعض ما يعتبر من الامور اللاحقة لا يقدح في صحة الاجزاء السابقة وقد يكون من جهة عروض ما ينقطع معه الهيئة الاتصالية المعتبرة في الصلاة فانا استكشفنا من تعبير الشارع عن بعض ما يعتبر عدمه في الصلاة بالقواطع ان للصلاة هيئة اتصالية ينافيها توسط بعض الاشياء في خلال اجزائها الموجب لخروج الاجزاء اللاحقة عن قابلية الانضمام اليها فاذا شك في شيء من ذلك وجودا او صفة جرى استصحاب صحة الاجزاء بمعنى بقائها على القابلية المذكورة فيتفرع على ذلك عدم وجوب استئنافها او استصحاب الاتصال الملحوظ بين الاجزاء السابقة وما يلحقها من الاجزاء الباقية فيتفرع عليه بقاء الامر بالاتمام وهذا الكلام وان كان قابلا للنقض والابرام الا انه اظهر ما يتمسك به عرفا في كثير من الاستصحابات [illegible] الاستصحاب في المقام وربما يتمسك في مطلق الشك في الفساد باستصحاب حرمة القطع ووجوب المضي وفيه ان الموضوع في هذا المستصحب هو الفعل الصحيح لا محالة والمفروض الشك في ثبوت الصحة في محل الشك بقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم وقد بينا عدم دلالة الآية على هذا المطلب في اصالة البراءة عند الكلام في مسألة الشك في الشرطية وكذا التمسك بما عداها من العمومات المقتضية للصحة الامر التاسع لا فرق في المستصحب بين ان يكون من الموضوعات الخارجية او اللغوية او الاحكام الشرعية العملية اصولية كانت او فرعية واما الشرعية الاعتقادية فلا يعتبر الاستصحاب فيها لانه ان كان من باب الاخبار فليس مؤداها الا الحكم على ما كان معمولا به على تقدير اليقين به والمفروض ان وجوب الاعتقاد بشيء على تقدير اليقين به لا يمكن الحكم به عند الشك لزوال الاعتقاد فلا يعقل التكليف وان كان من باب الظن فهو مبني على اعتبار الظن في اصول الدين بل الظن غير حاصل فيما كان المستصحب من العقائد الثابتة بالعقل او النقل القطعي لان الشك انما ينشأ من تغير بعض ما يحتمل مدخليته وجودا او عدما في المستصحب نعم لو شك في نسخه امكن دعوى الظن لو لم يكن احتمال النسخ ناشئا عن احتمال نسخ اصل الشريعة لا نسخ الحكم في تلك الشريعة اما الاحتمال الناشئ عن احتمال نسخ الشريعة فلا يحصل الظن بعدمه لان نسخ الشرائع شائع بخلاف نسخ الحكم في شريعة واحدة فان الغالب بقاء الاحكام ومما ذكرنا يظهر انه لو شك في نسخ اصل الشريعة لم يجز التمسك بالاستصحاب لاثبات بقائها مع انه لو سلمنا حصول الظن فلا دليل على حجيته لعدم مساعدة العقل عليه وان انسد باب العلم لامكان الاحتياط الا فيما لا يمكن والدليل النقلي الدال عليه لا يجدي لعدم ثبوت الشريعة السابقة ولا اللاحقة فعلم مما ذكرنا ان ما يحكى من تمسك بعض اهل الكتاب في مناظرة بعض الفضلاء السادة باستصحاب شرعه مما لا وجه له الا ان يريد جعل البينة على المسلمين في دعوى الشريعة الناسخة اما لدفع كلفة الاستدلال عن نفسه واما لابطال دعوى المدعي بناء على ان مدعي الدين الجديد كمدعي النبوة يحتاج الى برهان قاطع فعدم الدليل القاطع للعذر على الدين الجديد كالنبي الجديد دليل قطعي على عدمه بحكم العادة بل العقل فغرض الكتابي اثبات حقية دينه باسهل الوجهين ثم انه قد اجيب عن استصحاب الكتابي المذكور باجوبة منها ما حكي عن بعض الفضلاء المناظرين له وهو انا نؤمن ونعترف بنبوة كل موسى وعيسى اقر بنبوة نبينا صلى الله عليه وآله وكافر بنبوة كل من لم يقر بذلك وهذا مضمون ما ذكره مولانا الرضا عليه السلام في جواب الجاثليق وهذا الجواب بظاهره مخدوش بما عن الكتابي من ان موسى بن عمران او عيسى بن مريم شخص واحد وجزئي حقيقي اعترف المسلمون واهل الكتاب بنبوته فعلى المسلمين نسخها واما ما ذكره الامام عليه السلام فلعل المراد به غير ظاهره بقرينة ظاهرة بينه وبين الجاثليق وسيأتي ما يمكن ان يؤول به ما ذكره بعض

المعاصرين

المعاصرين من ان استصحاب النبوة معارض باستصحاب عدمها الثابت قبل حدوث اصل النبوة بناء على اصل فاسد تقدم حكايته عنه وهو ان الحكم الشرعي الموجود يقتصر فيه على القدر المتيقن وبعده يتعارض استصحاب وجوده واستصحاب عدمه وقد اوضحنا فساده بما لا مزيد عليه ومنها ما ذكره في القوانين بانا لم نعلم ما تقدم منه في الامر الاول من ان الاستصحاب مشروط بمعرفة استعداد المستصحب فلا يجوز استصحاب حيوان المردد بين حيوانين مختلفين في الاستعداد بعد انقضاء مدة استعداد اقلهما استعدادا قال ان موضوع الاستصحاب لا بد ان يكون متعينا حتى يجري على منواله ولم يتعين هنا الا النبوة في الجملة وهي كلي من حيث انها قابلة للنبوة الى آخر الابد بان يقول الله جل ذكره لموسى انت نبي وصاحب دين الى آخر الابد ولان يكون الى زمان محمد صلى الله عليه وآله ولان يكون غير مغياة بغاية بان يقول انت نبي بدون احد القيدين فعلى الخصم ان يثبت اما التصريح بالامتداد الى آخر الابد او الاطلاق ولا سبيل الى الاول مع انه يخرج عن الاستصحاب ولا الى الثاني لان الاطلاق في معنى القيد لا بد من اثباته ومن المعلوم ان مطلق النبوة غير النبوة المطلقة والذي يمكن استصحابه هو الثاني دون الاول اذ الكلي لا يمكن استصحابه الا بما يمكن من بقاء اقل افراده انتهى موضع الحاجة وفيه اولا ما تقدم من عدم توقف جريان الاستصحاب على احراز استعداد المستصحب وثانيا ان ما ذكره من ان الاطلاق غير ثابت لانه في معنى القيد غير صحيح لان عدم التقييد مطابق للاصل نعم المخالف للاصل الاطلاق بمعنى العموم الراجع الى الدوام والحاصل ان هنا في الواقع ونفس الامر نبوة مستمرة الى آخر الابد ونبوة مغياة الى وقت خاص ولا ثالث لهما في الواقع فالنبوة المطلقة بمعنى غير المقيدة ومطلق النبوة سيان في التردد بين الاستمرار والتوقيت فلا وجه لاجراء الاستصحاب على احدهما دون الآخر الا ان يريد بقرينة ما ذكره بعد ذلك من ان المراد من مطلقات كل شريعة بحكم الاستقراء الدوام والاستمرار الى ان يثبت الرافع ان المطلق في حكم الاستمرار فالشك فيه شك في الرافع بخلاف مطلق النبوة فان استعداده غير محرز عند الشك فهو من قبيل الحيوان المردد بين مختلفي الاستعداد وثالثا ان ما ذكره منقوض بالاستصحاب في الاحكام الشرعية لجريان ما ذكره في كثير منها بل في اكثرها وقد تفطن لورود هذا عليه ودفعه بما لا يندفع به فقال ان التتبع والاستقراء يحكمان بان غالب الاحكام الشرعية في غير ما ثبت له حد ليست بآنية ولا محدودة الى حد معين وان الشارع اكتفى عن ذكر الاستمرار في استمراره فان من تتبع اكثر الموارد واستقرأها يحصل الظن القوي بان مراده من تلك المطلقات هو الاستمرار [...] الى ان يثبت الرافع من دليل عقلي او نقلي انتهى ولا يخفى ما فيه اما اولا فلان مورد النقض لا يختص بما شك في رفع الحكم الشرعي الكلي بل قد يكون الشك لتبدل ما يحتمل مدخليته في بقاء الحكم كتغير الماء للنجاسة واما ثانيا فلان الشك في رفع الحكم الشرعي انما هو بحسب ظاهر دليله الظاهر في الاستمرار بنفسه او بمعونة القرائن مثل الاستقراء الذي ذكره في المطلقات لكن الحكم الشرعي الكلي في الحقيقة انما يرتفع بتمام استعداده حتى في النسخ فضلا عن نحو الخيار المردد بين كونه على الفور او التراخي والنسخ ابتداء رفع صوري وفي الحقيقة انتهاء استعداد الحكم فالشك في بقاء الحكم الشرعي لا يكون الا من جهة الشك في مقدار استعداده نظير الحيوان المجهول استعداده واما ثالثا فلان ما ذكره من حصول الظن بارادة الاستمرار من الاطلاق لو تم يكون دليلا اجتهاديا مغنيا عن التمسك بالاستصحاب فان التحقيق ان الشك في نسخ الحكم المدلول عليه بدليل ظاهر في نفسه او بمعونة دليل خارجي في الاستمرار ليس موردا للاستصحاب لوجود الدليل الاجتهادي في مورد الشك وهو ظن الاستمرار نعم هو من قبيل استصحاب حكم العام الى ان يرد المخصص وهو ليس استصحابا في حكم شرعي كما لا يخفى ثم انه قد اورد على ما ذكره من حصول الظن بغلبة الاستمرار في نظائر الاطلاق بان النبوة ايضا من تلك الاحكام ثم اجاب بان غالب النبوات محدودة والذي ثبت علينا استمراره نبوة نبينا ولا يخفى ما في هذا الجواب اما اولا فلان نسخ اكثر النبوات لا يستلزم تحديدها فالخصم يدعي ظهور ادلتها في نفسها او بمعونة الاستقراء في الاستمرار فانكشف نسخ ما نسخ وبقي ما لم يثبت نسخه واما ثانيا فلان غلبة التحديد في النبوات غير مجدية للقطع بكون احدها مستمرا فليس ما وقع الكلام في استمراره امرا ثالثا يتردد بين الحاقه بالغالب والحاقه بالنادر بل يشك في انه الفرد النادر او النادر غيره فيكون هذا ملحقا بالغالب والحاصل ان هنا افرادا غالبة وفردا نادرا وليس هنا مشكوك قابل اللحوق باحدهما بل الامر يدور بين كون هذا الفرد هو الاخير النادر او ما قبله الغالب بل قد يثبت باصالة عدم ما عداه غيره كون هذا هو الاخير المغاير للباقي ثم اورد قده على نفسه بجواز استصحاب احكام الشريعة السابقة المطلقة واجاب بان اطلاق الاحكام مع اقترانها ببشارة مجيء نبينا لا ينفعهم وربما يورد عليه ان الكتابي لا يسلم البشارة المذكورة حتى يضره في التمسك بالاستصحاب او لا ينفعه ويمكن توجيه كلامه بان المراد انه لا ينفع الاطلاق مع اقترانها بالبشارة فاذا فرض قضية نبوة مهملة غير دالة الا على مطلق النبوة فلا ينفع الاطلاق بعد العلم بتبعية تلك الاحكام لمدة النبوة فانها تصير حينئذ مهملة ثم انه يمكن الجواب عن الاستصحاب المذكور بوجوه الاول ان المقصود من التمسك به ان كان الاقتناع به في العمل عند الشك فهو مع مخالفته للمحكي عنه من قوله فعليكم كذا وكذا فانه ظاهر في ان غرضه الاسكات والالزام فاسد جدا لان العمل به على تقدير تسليم جوازه غير جائز الا بعد الفحص والبحث وحينئذ يحصل العلم باحد الطرفين بناء على ما ثبت من انفتاح باب العلم في مثل هذه المسألة كما يدل عليه النص الدال على تعذيب الكفار والاجماع المدعى على عدم معذورية الجاهل خصوصا في هذه المسألة خصوصا من مثل هذا الشخص الناشئ في بلاد الاسلام وكيف كان فلا يبقى مجال للتمسك بالاستصحاب وان اراد به الاسكات والالزام ففيه ان الاستصحاب ليس دليلا اسكاتيا لانه فرع الشك وهو امر وجداني كالقطع لا يلتزم به احد وان اراد بيان ان مدعي ارتفاع الشريعة السابقة ونسخها محتاج الى الاستدلال فهو غلط لان مدعي البقاء في مثل المسألة ايضا محتاج

الى

في الاستصحاب

الى الاسلام لا لعلية المثاني ان اعتبار الاستصحاب ان كان من باب الاخبار فلا ينفع الكتابي لان ثبوته في شرعنا مانع عن استصحاب النبوة وثبوته
في شرعهم غير معلوم ثم لو ثبت ذلك من شريعتهم امكن للمتمسك به الصبر وتحكا الطباعه مع وضوح بحيث يقيد الفريقين به وان كان من باب الظن فقد
عرفت في صدر المبحث ان حصول الظن ببقاء الحكم الشرعي الكلي ممنوع جدا وعلى تقديره فالعمل بهذا الظن في مسألة النبوة ممنوع وارجاع الظن بها الى
الظن بالاحكام الكلية الثابتة في تلك الشريعة لا يجدي لمنع الدليل على العمل بالظن عدا دليل الانسداد الغير الجاري في المقام مع التمكن من التوقف
والاحتياط في العمل ونفي الحرج لا دليل عليه في الشريعة السابقة خصوصا بالنسبة الى قليل من الناس ممن لم يحصل له العلم بعد الفحص والبحث وعدم
قيام الدليل الخاص على اعتبار هذا الظن بالتقريب الذي ذكره بعض المعاصرين من ان شرايع الانبياء السلف وان كانت لم تثبت على سبيل
الاستمرار لكنها في الظاهر لم يكن محدودة بزمن معين بل بمجيء النبي اللاحق ولا ريب انها تستصحب ما لم تثبت نبوة اللاحق ولولا ذلك لاختل على الامم
السابقة نظام شرايعهم من حيث تجويزهم في كل زمان ظهور نبي ولو في الاماكن البعيدة فلا يستقر لهم البناء على احكامهم مدفوع بان استقرار
الشرايع لم يكن بالاستصحاب قطعا والا لزم كونهم شاكين في حقية شريعتهم ونبوة نبيهم في اكثر الاوقات لما تقدم من ان الاستصحاب بناء على كونه من
باب الظن لا يفيد الظن الشخصي في كل مورد وغاية ما يستفاد من بناء العقلاء في الاستصحاب هو ترتيب الاعمال المترتبة على الدين السابق دون
حقية دينهم ونبوة نبيهم التي هي من اصول الدين فالاظهر ان يقال انهم كانوا قاطعين بحقية دينهم من جهة بعض العلامات التي اخبرهم بها النبي السابق
نعم بعد ظهور النبي الجديد الظاهر كونهم شاكين في دينهم مع بقائهم على الاعمال وح فللمسلمين ايضا ان يطالبوا اليهود باثبات حقية دينهم لعدم
الدليل لهم عليها وان كان لهم الدليل على البقاء على الايمان وح الثالث انا لم نجزم بالمستصحب وهي نبوة موسى او عيسى الا باخبار نبينا ونص
القرآن وح فلا معنى للاستصحاب ودعوى ان النبوة موقوفة على صدق نبينا لا على نبوته مدفوعة بانا لم نعرف صدقه الا من حيث نبوته واما
لان الاستصحاب موقوف على تسالم المسلمين وغيرهم عليه لا من جهة النص عليه في هذه الشريعة وهو مشكل خصوصا بالنسبة الى عيسى لامكان معارضته
قول النصارى بتكذيب اليهود الرابع ان مرجع النبوة المستصحبة ليس الا الى وجوب التدين بجميع ما جاء به ذلك النبي والا فاصل صفة النبوة امر قائم
بنفس النبي لا معنى لاستصحابه لعدم قابليته للارتفاع ابدا ولا ريب انا قاطعون بان من اعظم ما جاء به النبي السابق الاخبار بنبوة نبينا صلى الله
عليه وآله وسلم كما يشهد به الاهتمام بشأنه في قوله تعالى حكاية عن عيسى اني رسول الله اليكم مصدقا لما بين يدي من التورية ومبشرا برسول يأتي من
بعدي اسمه احمد فكل ما جاء به من الاحكام فهو في الحقيقة مغيا بمجيء نبينا فدين عيسى المختص به عبارة عن مجموع احكام مغياة اجمالا بمجيء
نبينا صلى الله عليه وآله وسلم ومن المعلوم ان الاعتراف ببقاء ذلك الدين لا يضر المسلمين فضلا عن استصحابه فان اراد الكتابي دينا غير هذه
الجملة المغياة اجمالا بالبشارة المذكورة فنحن منكرون له وان اراد هذه الجملة فهو عين مذهب المسلمين في الحقيقة بعد كون احكامهم مغياة لا رفع
حقيقة ومعنى النسخ انتهاء مدة الحكم المعلومة اجمالا فان قلت لعل مناظرة الكتابي في تحقق الغاية المعلومة وان الشخص الجائي هو المبشر به ام لا فيصح
تمسكه بالاستصحاب قلت المسلم هو الدين المغيا بمجيء هذا الشخص الخاص لا بمجيء موصوف كلي حتى يتكلم في انطباقه على هذا الشخص ويتمسك بالاستصحاب
الخامس ان يقال انا معاشر المسلمين لما علمنا ان النبي السالف اخبر بمجيء نبينا وان ذلك كان واجبا عليه ووجوب الاقرار به والايمان به يتوقف
على تبليغ ذلك الى رعيته صح لنا ان نقول ان المسلم نبوة النبي السالف على تقدير تبليغ نبوة نبينا والنبوة التقديرية لا يضرنا ولا ينفعهم في بقاء
شريعتهم ولعل هذا الجواب يرجع الى ما ذكره الامام ابو الحسن الرضا صلوات الله عليه في جواب الجاثليق حيث قال له ع ما تقول في نبوة عيسى وكتابه هل
تنكر منهما شيئا قال ع انا مقر بنبوة عيسى وكتابه وما بشر به امته واقرت به الحواريون وكافر بنبوة كل عيسى لم يقر بنبوة محمد وكتابه ولم يبشر به امته
قال الجاثليق اليس تقطع الاحكام بشاهدي عدل قال ع بلى قال الجاثليق فاقم شاهدين عدلين من غير اهل ملتك على نبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم
ممن لا ينكره النصرانية وسلنا مثل ذلك من غير اهل ملتنا قال ع الآن جئت بالنصفة يا نصراني ثم ذكر ع اخبار خواص عيسى ع بنبوة محمد ولا يخفى
ان الاقرار بنبوة عيسى وكتابه وما بشر به امته لا يكون حاسما لكلام الجاثليق الا من حيث المجموع بجعل الاقرار بعيسى ع مرتبطا بتقدير بشارته المذكورة ويشهد
له قوله ع بعد ذلك كافر بنبوة كل عيسى لم يقر ولم يبشر فان هذا في قوة مفهوم التعليق المستفاد من الكلام السابق واما التزامه ع بالبينة على دعواه
فلا يدل على تسليمه الاستصحاب وصيرورته مثبتا بمجرد ذلك بل لانه ع من اول المناظرة ملتزم بالاثبات والا فالظاهر المؤيد بقول الجاثليق وسلنا مثل
ذلك كون كل منهما مدعيا الا ان يريد الجاثليق ببينة نفس الامام وغيره من المسلمين المعترفين بنبوة عيسى ع اذ لا بينة له ممن لا ينكره المسلمون سوى ذلك
فافهم الامر العاشر ان الدليل الدال على الحكم في الزمان السابق اما ان يكون مبينا لثبوت الحكم في الزمان الثاني كقوله اكرم العلماء في كل زمان وكقوله
لا تهن فقيرا حيث ان النهي للدوام واما ان يكون مبينا لعدمه نحو اكرم العلماء الى ان يفسقوا بناء على مفهوم الغاية واما ان يكون غير مبين لحال
الحكم في الزمان الثاني نفيا واثباتا اما لاجماله كما اذا امر بالجلوس الى الليل مع تردد الليل بين استتار القرص وذهاب الحمرة واما لقصور دلالته
كما اذا قال اذا تغير الماء نجس فانه لا يدل على ازيد من حدوث النجاسة في الماء ومثل الاجماع المنعقد على حكم في زمان فان الاجماع لا يشمل ما بعد ذلك الزمان
ولا اشكال في جريان الاستصحاب في هذا القسم الثالث واما القسم الثاني فلا اشكال في عدم جريان الاستصحاب فيه لوجود الدليل على ارتفاع الحكم
في الزمان الثاني وكذلك القسم الاول لان عموم اللفظ للزمان اللاحق كاف ومغن عن الاستصحاب بل مانع عنه اذ المعتبر في الاستصحاب عدم الدليل ولو على

طبق الحالة السابقة ثم اذا فرض خروج بعض الافراد في بعض الازمنة عن هذا العموم فشك فيما بعد ذلك الزمان المخرج بالنسبة الى ذلك الفرد هل هو
ملحق به في الحكم او ملحق بما قبله الحق هو التفصيل في المقام بان يقال ان اخذ فيه عموم الازمان افراديا بان اخذ كل زمان موضوعا مستقلا لحكم مستقل
لينحل العموم الى احكام متعددة بتعدد الازمان كقوله اكرم العلماء كل يوم فقام الاجماع على حرمة اكرام زيد العالم يوم الجمعة ومثله ما لو قال
اكرم العلماء ثم قال لا تكرم زيدا يوم الجمعة اذا فرض الاستثناء قرينة على اخذ كل زمان فردا مستقلا فح يعمل عند الشك بالعموم ولا يجري الاستصحاب
بل لو لم يكن عموم وجب الرجوع الى سائر الاصول لعدم قابلية المورد للاستصحاب وان اخذ لبيان الاستمرار كقوله اكرم العلماء دائما ثم خرج فرد
في زمان وشك في حكم ذلك الفرد بعد ذلك الزمان فالظاهر جريان الاستصحاب اذ لا يلزم من ثبوت ذلك الحكم للفرد بعد ذلك الزمان تخصيص
زائد على التخصيص المعلوم لان مورد التخصيص الافراد دون الازمنة بخلاف القسم الاول بل لو لم يكن هنا استصحاب لم يرجع الى العموم بل الى الاصول الأخر
ولا فرق بين استفادة الاستمرار من اللفظ كالمثال المتقدم او من الاطلاق كقوله تواضع للناس بناء على استفادة الاستمرار منه فانه اذا
خرج منه التواضع في بعض الازمنة على وجه لا يفهم من التخصيص ملاحظة المتكلم كل زمان فردا مستقلا لمتعلق الحكم استصحب حكمه بعد الخروج وليس هذا
من باب تخصيص العام بالاستصحاب وقد صدر خلاف ما ذكرنا من ان مثل هذا من مورد الاستصحاب وان هذا ليس من تخصيص العام به في مواضع
احدها ما ذكره المحقق الثاني في مسألة خيار الغبن في باب تلقي الركبان من انه فوري لان عموم الوفاء بالعقود من حيث الافراد يستتبع عموم الازمان
وحاصله منع جريان الاستصحاب لاجل عموم وجوب الوفاء خرج منه اول زمان الاطلاع على الغبن وبقي الباقي وذكر الشهيد الثاني في المسالك
اجراء الاستصحاب في هذا الخيار وهو الاقوى بناء على انه لا يستفاد من اطلاق وجوب الوفاء الا كون الحكم مستمرا لا ان الوفاء في كل زمان موضوع
مستقل حتى يقتصر في تخصيصه على ما ثبت من جواز نقض العقد في جزء من الزمان ويبقى الباقي نعم لو استظهر من وجوب الوفاء بالعقد عموم لا ينتقض
بجواز نقضه في زمان بالاضافة الى غيره من الازمنة صح ما ادعاه المحقق ره لكنه بعيد ولهذا رجع الى الاستصحاب في المسألة جماعة من متأخري
المتأخرين تبعا للمسالك الا ان بعضهم قيده بكون مدرك الخيار في الزمان الاول هو الاجماع لا ادلة نفي الضرر لاندفاع الضرر بثبوت الخيار
في الزمن الاول ولا اجد وجها لهذا التفصيل لان نفي الضرر انما نفى لزوم العقد ولم يحدد زمان الجواز فان كان عموم ازمنة وجوب الوفاء يقتصر في
تخصيصه على ما يندفع به الضرر ويرجع في الزائد الى العموم فالاجماع ايضا كذلك يقتصر فيه على معقده وثانيهما ما ذكره بعض من قارب عصرنا
من الفحول من ان الاستصحاب المخالف للاصل دليل شرعي مخصص للعمومات ولا ينافيه عموم ادلة حجيته من اخبار الدالة على عدم جواز نقض اليقين
بغير اليقين اذ ليس العبرة في العموم والخصوص بدليل الدليل والا لم يتحقق لنا في الادلة دليل خاص لانتهاء كل دليل الى دليل عام بل العبرة بنفس الدليل
ولا ريب ان الاستصحاب الجاري في كل مورد خاص لا يتعداه الى غيره فيقدم على العام كما يقدم على غيره من الادلة ولذا ترى الفقهاء يستدلون على الشغل
والنجاسة والتحريم بالاستصحاب في مقابلة ما دل على البراءة الاصلية وطهارة الاشياء وحليتها ومن ذلك استنادهم الى استصحاب النجاسة والتحريم
في صورة الشك في ذهاب ثلثي العصير وفي كون التحديد تحقيقيا او تقريبيا وفي صيرورته قبل ذهاب الثلثين دبسا الى غير ذلك انتهى كلامه على ما
لخصه بعض المعاصرين ولا يخفى ما في ظاهره لما عرفت من ان مورد جريان العموم لا يجري الاستصحاب حتى لو لم يكن عموم ومورد جريان الاستصحاب لا يرجع
الى العموم ولو لم يكن استصحاب ثم ما ذكره من الامثلة خارج عن مسألة تخصيص الاستصحاب للعمومات لان الاصول المذكورة بالنسبة الى الاستصحاب
ليست من قبيل العام بالنسبة الى الخاص كما سيجيء في تعارض الاستصحاب مع غيره من الاصول نعم لو فرض الاستناد في اصالة الحلية الى عموم حل الطيبات
وحل الانتفاع بما في الارض كان استصحاب الحرمة مخصصا له لكن في المثال الاخير من امثلة الحلية دون المثال الاول لانه من قبيل الشك في موضوع الحكم
الشرعي لا في نفسه ففي الاول يستصحب عنوان الخاص وفي الثاني يستصحب حكمه وهو الذي يتوهم كونه مخصصا للعموم دون الاول ويمكن توجيه كلامه قده
بان مراده من العمومات بقرينة تخصيصه الكلام بالاستصحاب المخالف هي عمومات الاصول ومراده بالتخصيص للعمومات ما يعم الحكومة كما ذكرنا في اول اصالة
البراءة وغرضه ان مؤدى الاستصحاب في كل مستصحب اجراء حكم دليل المستصحب في صورة الشك فكما ان دليل المستصحب اخص من الاصول سيما تقدم عليها
تخصيصا فالاستصحاب في ذلك المستصحب محكم ذلك الدليل ومجريه في الزمان اللاحق وكذلك الاستصحاب بالنسبة الى العمومات الاجتهادية فانه اذا خرج
المستصحب من العموم بدليله والمفروض ان الاستصحاب مجري لحكم ذلك الدليل في اللاحق فكانه ايضا مخصص يعني موجب للخروج عن حكم العام فافهم الامر
الحادي عشر قد اجرى بعضهم الاستصحاب فيما اذا تعذر بعض اجزاء المركب فيستصحب وجوب الباقي الممكن وهو بظاهره كما صرح به بعض المحققين غير صحيح
لان الثابت سابقا قبل تعذر بعض الاجزاء وجوب هذه الاجزاء الباقية تبعا لوجوب الكل ومن باب المقدمة وهو مرتفع قطعا والذي يراد ثبوته
بعد تعذر البعض هو الوجوب النفسي الاستقلالي وهو معلوم الانتفاء سابقا ويمكن توجيهه بناء على ما عرفت من جواز ابقاء القدر المشترك
في بعض الموارد ولو علم بانتفاء الفرد المتيقن سابقا بان المستصحب هو مطلق المطلوبية المتحققة سابقا لهذا الجزء ولو في ضمن مطلوبية الكل الا ان
العرف لا يرونها مغايرة في الخارج لمطلوبية الجزء في نفسه ويمكن توجيهه بوجه آخر يستصحب معه الوجوب النفسي بان يقال ان معروض الوجوب سابقا والمشار
اليه بقولنا هذا الفعل كان واجبا هو الباقي الا انه يشك في مدخلية الجزء المفقود في اتصافه بالوجوب النفسي مطلقا او اختصاص المدخلية بحال الاختيار
فيكون الوجوب النفسي هو الباقي ووجود ذلك الجزء المفقود وعدمه عند العرف في حكم الحالات المتبادلة لذلك الواجب المشكوك في مدخليتها وهذا

نظير استصحاب الكرية فيما نقص منه مقدار فشك في بقائه على الكرية فيقال هذا الماء كان كرا والاصل بقاء كريته مع ان هذا الشخص الموجود الباقي
لم يعلم بكريته وكذا استصحاب القلة فيما زيد عليه مقدار ومنها توجيه ثالث وهو استصحاب الوجوب النفسي المردد بين تعلقه سابقا بالمركب على
ان يكون المفقود جزءا له مطلقا فيسقط الوجوب بتعذره وبين تعلقه بالمركب على ان يكون الجزء جزءا اختياريا يبقى التكليف بعد تعذره والاصل
ثبوته بتعلقه بالمركب على الوجه الثاني وهذا نظير اجراء استصحاب وجود الكر في هذا الاناء لاثبات كرية الباقي فيه ويظهر فائدة مخالفته
للوجهين فيما اذا لم يبق الا قليل من اجزاء المركب فانه يجري التوجيه الاول والثالث دون الثاني لان العرف لا يساعد على فرض الموضوع بين هذا
الموجود وبين جامع الكل ولو مسامحة لان هذه المسامحة مختصة بمعظم الاجزاء الفاقد لما لا يقدح في اثبات الاسم والحكم له وفيما لو كان المفقود
شرطا فانه لا يجري الاستصحاب على الاول ويجري على الاخيرين وحيث ان بناء العرف على عدم اجراء الاستصحاب في فاقد معظم الاجزاء واجرائه في فاقد
الشرط كشف عن فساد التوجيه الاول وحيث ان بناءهم على استصحاب نفس الكرية دون الذات المتصف بها كشف عن صحة الاول من الاخيرين وقد عرفت
انه لولا المسامحة العرفية في المستصحب وموضوعه لم يتم شيء من الوجهين لكن الاشكال بعد في الاعتماد على هذه المسامحة العرفية المذكورة الا ان
الظاهر ان استصحاب الكرية من المسلمات عند القائلين بالاستصحاب والظاهر عدم الفرق ثم انه لا فرق بناء على جريان الاستصحاب بين تعذر الجزء بعد
التكليف كما اذا زالت الشمس متمكنا من جميع الاجزاء ففقد بعضها وبين ما اذا فقد قبل الزوال لان المستصحب هو الوجوب النوعي المنجز على تقدير اجتماع
شرائطه لا الشخصي المتوقف على تحقق الشرائط فعلا نعم هنا اوضح وكذا لا فرق بناء على عدم الجريان بين ثبوت جزئية المفقود بالدليل الاجتهادي وبين
ثبوتها بقاعدة الاشتغال وربما يتخيل انه لا اشكال في الاستصحاب في القسم الثاني لان وجوب الاتيان بذلك الجزء لم يكن الا لوجوب الخروج عن
عهدة التكليف وهذا بعينه مقتض لوجوب الاتيان بالباقي بعد تعذر الجزء وفيه ما تقدم من ان وجوب الخروج عن عهدة التكليف بالمجمل انما هو بحكم
العقل لا بالاستصحاب والاستصحاب لا ينفع الا بناء على الاصل المثبت ولو قلنا بانه لا يفرق بين ثبوت الجزء بالدليل او بالاصل لما عرفت من جريان استصحاب بقاء اصل
التكليف وان كان بينهما فرق من حيث ان استصحاب التكليف في المقام من قبيل استصحاب الكلي المتحقق سابقا في ضمن فرد معين بعد العلم بارتفاع ذلك
الفرد المعين وفي استصحاب الاشتغال من قبيل استصحاب الكلي المتحقق في ضمن المردد بين المرتفع والباقي وقد عرفت عدم جريان الاستصحاب في الصورة الاولى
الا في بعض مواردها بمساعدة العرف ثم اعلم انه نسب الى الفاضلين قدس سرهما التمسك بالاستصحاب في هذه المسألة في مسألة الاقطع المذكور في المعتبر
والمنتهى الاستدلال على وجوب غسل ما بقي من اليد المقطوع مما دون المرفق وغسل الجميع بتقدير وجود ذلك البعض واجب فاذا زال البعض لم يسقط الاخر
انتهى وهذا الاستدلال يحتمل ان يراد منه مفاد قاعدة الميسور لا يسقط بالمعسور ولذا ابدله في الذكرى بنفس القاعدة ويحتمل ان يراد منه الاستصحاب
بان يراد هذا الموجود بتقدير وجود المفقود في زمان سابق واجب فاذا زال البعض لم يعلم سقوط الباقي والاصل عدمه او لم يسقط بحكم الاستصحاب
ويحتمل ان يراد به التمسك بعموم ما دل على وجوب كل من الاجزاء من غير مخصص له بصورة التمكن من الجميع لكنه ضعيف احتمالا ومحتملا الامر الثاني عشر انه
لا فرق في احتمال خلاف الحالة السابقة بين ان يكون مساويا او راجحا او مرجوحا او قام عليه امارة غير معتبرة ويدل عليه وجوه الاول الاجماع القطعي
على تقدير اعتبار الاستصحاب من باب الاخبار الثاني ان المراد بالشك في الروايات معناه اللغوي وهو خلاف اليقين كما في الصحاح ولا خلاف فيه ظاهرا
ودعوى انصراف المطلق في الروايات الى معناه الاخص وهو الاحتمال المساوي لا شاهد لها بل يشهد بخلافها مضافا الى تعارف اطلاق الشك في الاخبار على المعنى
الاعم موارد من الاخبار منها مقابلة الشك باليقين في جميع الاخبار ومنها قوله عليه السلام في صحيحة زرارة الاولى فان حرك الى جنبه شيء وهو لا يعلم به فان
ظاهره فرض السؤال فيما كان معه امارة النوم ومنها قوله عليه السلام لا حتى يستيقن حيث جعل غاية وجوب الوضوء الاستيقان بالنوم ومجيء امر بين منه ومنها
قوله عليه السلام ولكن تنقضه بيقين آخر فان الظاهر سوقه في مقام بيان حصر ناقض اليقين في اليقين ومنها قوله عليه السلام في صحيحة زرارة الثانية فلعله شيء اوقع عليك
وليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك فان كلمة لعل ظاهرة في مجرد الاحتمال خصوصا مع وروده في مقام ابداء ذلك كما في المقام فيكون الحكم
متفرعا عليه ومنها تفريع قوله عليه السلام صم للرؤية وافطر للرؤية على قوله عليه السلام اليقين لا يدخله الشك الثالث ان الظن الغير المعتبر ان علم بعدم اعتباره بالدليل فمعناه
ان وجوده كعدمه عند الشارع وان كل ما يترتب شرعا على تقدير عدمه فهو المترتب على تقدير وجوده وان كان مما شك في اعتباره فمرجع رفع اليد عن اليقين بالحكم
الفعلي السابق بسببه الى نقض اليقين بالشك فتأمل جدا هذا كله على تقدير اعتبار الاستصحاب من باب التعبد المستنبط من الاخبار واما على تقدير اعتباره
من باب الظن الحاصل من تحقق المستصحب في السابق فظاهر كلماتهم انه لا يقدح فيه ايضا وجود الامارة الغير المعتبرة فيكون العبرة فيه عندهم بالظن النوعي
وان كان الظن الشخصي على خلافه ولذا تمسكوا به في مقامات غير محصورة على الوجه الكلي من غير التفات الى وجود الامارات الغير المعتبرة في خصوصيات
الموارد واعلم ان الشهيد قدس سره في الذكرى بعد ما ذكر مسألة الشك في تقدم الحدث على الطهارة قال تنبيه قولنا اليقين لا يرفعه الشك لا نعني به اجتماع
اليقين والشك في زمان واحد لامتناع ذلك ضرورة ان الشك في احد النقيضين يرفع يقين الاخر بل المعنى به ان اليقين الذي كان في الزمن الاول
لا يخرج عن حكمه بالشك في الزمان الثاني لاصالة بقاء ما كان فيؤول الى اجتماع الظن والشك في الزمان الواحد فيرجح الظن عليه كما هو مطرد
في العبادات انتهى ومراده من الشك معناه اللغوي وهو مجرد الاحتمال المنافي لليقين فلا ينافي ثبوت الظن الحاصل من اصالة بقاء ما كان فلا يرد ما اورد
عليه من ان الظن كاليقين في عدم الاجتماع مع الشك نعم يرد على ما ذكرنا من التوجيه ان الشهيد في مقام دفع ما يتوهم من التناقض المتوهم في قولهم اليقين

لا يرفعه الشك ولا ريب ان الشك للحكم بانه لا يرفع اليقين ليس المراد منه الاحتمال الموهوم لانه انما صار موهوما بعد ملاحظة اصالة البقاء كما ان
نظيره الشكوك التي يلحقها الحكم بالغالب فانه يصير مظنونا بعد ملاحظة الغلبة وعلى تقدير ارادة الاحتمال الموهوم كما ذكره المدقق الخوانساري فلا
يندفع به توهم اجتماع الوهم واليقين المستفاد من عدم رفع الاول للثاني وارادة اليقين السابق والشك اللاحق يغني عن ارادة خصوص الوهم
من الشك وكيف كان فما ذكره المورد من اشتراك الظن واليقين في عدم الاجتماع مع الشك مطلقا في محله فالاولى ان يقال ان قولهم اليقين لا يرفعه الشك
لا دلالة فيه على اجتماعهما في زمان واحد الا من حيث الحكم في تلك القضية بعدم الرفع ولا ريب ان هذا ليس اخبارا عن الواقع لانه كذب وليس حكما شرعيا
بابقاء نفس اليقين ايضا لانه غير معقول وانما هو حكم شرعي بعدم رفع اثار اليقين السابق بالشك اللاحق سواء كان احتمالا متساويا او مرجوحا خاتمة
ذكر بعضهم للعمل بالاستصحاب شروطا كبقاء الموضوع وعدم المعارض ووجوب الفحص والتحقيق رجوع الكل الى شروط جريان الاستصحاب وتوضيح ذلك
انك قد عرفت ان الاستصحاب عبارة عن ابقاء ما شك في بقائه وهذا لا يتحقق الا مع الشك في بقاء القضية المحققة في السابق بعينها في الزمان اللاحق
والشك على هذا الوجه لا يتحقق الا بامور الاول بقاء الموضوع في الزمان اللاحق والمراد به معروض المستصحب فاذا اريد استصحاب قيام زيد او وجوده
فلا بد من تحقق زيد في الزمان اللاحق على النحو الذي كان معروضا في السابق سواء كان تحققه في السابق بتقرره ذهنا او بوجوده خارجا فزيد معروض للقيام في السابق بوصف
وجوده الخارجي وللوجود بوصف تقرره ذهنا لا وجوده الخارجي وبهذا اندفع ما استشكله بعض في كلية اعتبار بقاء الموضوع في الاستصحاب
بانتقاضها باستصحاب وجود الموجودات عند الشك في بقائها زعما منه ان المراد ببقائه وجوده الخارجي الثانوي وغفلة عن ان المراد وجوده الثانوي
على نحو وجوده الاولي الصالح لان يحكم عليه بالمستصحب وبنقيضه والا لم يجز ان يحمل عليه المستصحب في الزمان السابق فالموضوع في استصحاب حياة زيد
هو زيد القابل لان يحكم عليه بالحياة تارة وبالموت اخرى وهذا المعنى لا شك في تحققه عند الشك في حياته ثم الدليل على اعتبار هذا الشرط
في جريان الاستصحاب واضح لانه لو لم يعلم تحققه لاحقا فاذا اريد ابقاء المستصحب العارض له المتقوم به فاما ان يبقى في غير محل وموضوع وهو محال واما ان
يبقى في موضوع غير الموضوع السابق ومن المعلوم ان هذا ليس ابقاء لنفس ذلك العارض وانما هو حكم بحدوث عارض مثله في موضوع جديد فيخرج عن الاستصحاب
بل حدوثه للموضوع الجديد كان مسبوقا بالعدم فهو المستصحب دون وجوده وبعبارة اخرى بقاء المستصحب لا في موضوع محال وكذا في موضوع اخر اما
لاستحالة انتقال العرض واما لان المتيقن سابقا وجوده في الموضوع السابق والحكم بعدم ثبوته لهذا الموضوع الجديد ليس نقضا للمتيقن السابق
ومما ذكرنا يعلم ان المعتبر هو العلم ببقاء الموضوع ولا يكفي احتمال البقاء اذ لا بد من العلم بكون الحكم بوجود المستصحب ابقاء والحكم بعدمه نقضا فان قلت اذا
كان الموضوع محتمل البقاء فيجوز احرازه في الزمان اللاحق بالاستصحاب قلت لا مضايقة من جواز استصحابه في بعض الصور الا انه لا ينفع في استصحاب
الحكم المحمول عليه بيان ذلك ان الشك في بقاء الحكم الذي يراد استصحابه اما ان يكون مسببا عن سبب غير الشك في بقاء ذلك الموضوع المشكوك
البقاء مثل ان يشك في عدالة زيد مع الشك في حياته واما ان يكون مسببا عنه فان كان الاول فلا اشكال في استصحاب الموضوع عند الشك لكن
استصحاب الحكم كالعدالة مثلا لا يحتاج الى ابقاء حياة زيد لان موضوع العدالة زيد على تقدير الحياة اذ لا شك فيها الا على فرض الحياة فالذي يراد
استصحابه هو عدالته على تقدير الحياة وبالجملة فهنا مستصحبان لكل منهما موضوع على حدة حياة زيد وعدالته على تقدير الحياة ولا يعتبر في الثاني
اثبات الحياة وعلى الثاني فالموضوع اما ان يكون معلوما معينا شك في بقائه كما اذا علم ان الموضوع للنجاسة هو الماء بوصف التغير وللمطهرية
هو الماء بوصف الكرية والاطلاق ثم شك في بقاء تغير الماء الاول وكرية الماء الثاني او اطلاقه واما ان يكون غير معين بل مرددا بين امر معلوم البقاء وآخر
معلوم الارتفاع كما اذا لم يعلم ان الموضوع للنجاسة هو الماء الذي حدث فيه التغير آنا ما او الماء المتلبس فعلا بالتغير وكما اذا شككنا في ان النجاسة محمولة
على الكلب بوصف انه كلب او المشترك بين الكلب وبين ما يستحال اليه من الملح او غيره اما الاول فلا اشكال في استصحاب الموضوع وقد عرفت في مسألة
الاستصحاب في الامور الخارجية ان استصحاب الموضوع حقيقته ترتيب الاحكام الشرعية المحمولة على ذلك الموضوع الموجود واقعا فحقيقة استصحاب التغير
والكرية والاطلاق في الماء ترتيب احكامها المحمولة عليها كالنجاسة في الاول والمطهرية في الاخيرين فمجرد استصحاب الموضوع يوجب اجراء الاحكام فلا مجال لاستصحاب
الاحكام حينئذ لارتفاع الشك بل لو اريد استصحابها لم يجر لان صحة استصحاب النجاسة مثلا ليس من احكام التغير الواقعي ليثبت باستصحابه لان اثر التغير الواقعي
ليس الا النجاسة الواقعية الثابتة للماء المتغير لا استصحابها اذ مع فرض التغير لا شك في النجاسة مع انك قد عرفت فيما ذكرنا من الدليل على اشتراط
بقاء الموضوع في الاستصحاب حكم العقل باشتراط بقائه فيه فالتغير الواقعي انما يجوز استصحاب النجاسة بحكم العقل فهذا الحكم اعني ترتب الاستصحاب على
بقاء الموضوع ليس امرا جعليا حتى يترتب على وجوده الاستصحابي فتأمل وعلى الثاني فلا مجال لاستصحاب الموضوع ولا الحكم اما الاول فلان اصالة بقاء الموضوع
لا يثبت كون هذا الامر الباقي متصفا بالموضوعية الا بناء على القول بالاصل المثبت كما تقدم في استصحاب بقاء الكر المثبت لكرية المشكوك بقاؤه على الكرية
وعلى هذا القول فحكم هذا القسم حكم القسم الاول واما اصالة بقاء الموضوع بوصف كونه موضوعا فهو في معنى استصحاب الحكم لان صفة الموضوعية
للموضوع ملازم لانشاء الحكم من الشارع باستصحابه واما استصحاب الحكم فلانه كان ثابتا لامر لا يعلم بقاؤه وبقاؤه قائما بهذا الموجود الباقي ليس قائما
بنفس ما قام به اولا حتى يكون اثباته ابقاء ونفيه نقضا اذا عرفت ما ذكرنا فاعلم انه كثيرا ما يقع الشك في الحكم من جهة الشك في ان موضوعه ومحله هو
الامر الزائل ولو بزوال قيده المأخوذ في موضوعيته حتى يكون الحكم مرتفعا او هو الامر الباقي والزائل ليس موضوعا ولا مأخوذا فيه فلو فرض شك

في الحكم كان من جهة اخرى غير الموضوع كما يقال ان حكم النجاسة في الماء المتغير موضوعه نفس الماء والتغير علة محدثة للحكم فيشك في عليته للبقاء فلا بد من
ميزان يميز به القيود الماخوذة في الموضوع عن غيرها وهو احد امور الاول العقل فيقال ان مقتضاه كون جميع القيود قيودا للموضوع ماخوذة فيه فيكون الحكم
ثابتا لامر واحد يجمعها وذلك لان كل قضية وان كثرت قيودها الماخوذة فيها راجعة في الحقيقة الى موضوع واحد ومحمول واحد فاذا شك في ثبوت الحكم
السابق بعد زوال بعض تلك القيود سواء علم بكونه قيدا للموضوع او للمحمول او لم يعلم احدهما فلا يجوز الاستصحاب لان اثبات عين الحكم السابق لعين الموضوع
السابق ولا يصدق هذا مع الشك في احدهما نعم لو شك بسبب تغير الزمان المجعول ظرفا للحكم كالخيار لم يقدح في جريان الاستصحاب لان الاستصحاب مبني
على الغاء خصوصية الزمان الاول فالاستصحاب في الحكم الشرعي لا يجري الا في الشك من جهة الرافع ذاتا او وصفا وفيما كان من جهة مدخلية الزمان نعم
يجري في الموضوعات الخارجية باسرها ثم لو لم يعلم مدخلية القيود في الموضوع كفى في عدم جريان الاستصحاب الشك في بقاء الموضوع على ما عرفت مفصلا
الثاني ان يرجع في معرفة الموضوع للاحكام الى الادلة ويفرق بين قوله الماء المتغير نجس وقوله الماء يتنجس اذا تغير فيجعل الموضوع في الاول الماء المتلبس
بالتغير فيزول الحكم بزواله وفي الثاني نفس الماء فيستصحب النجاسة لو شك في مدخلية التغير في بقائها وهكذا وعلى هذا فلا يجري الاستصحاب فيما كان الشك
من غير جهة الرافع اذا كان الدليل غير لفظي لا يتميز فيه الموضوع لاحتمال مدخلية القيد الزائل فيه الثالث ان يرجع في ذلك الى العرف فكل مورد يصدق عرفا
ان هذا كان كذا سابقا جرى فيه الاستصحاب وان كان المشار اليه لا يعلم بالتدقيق او بملاحظة الادلة كونه موضوعا بل علم عدمه مثلا قد ثبت بالادلة ان
الانسان طاهر والكلب نجس فاذا ماتا واطلع اهل العرف بارتفاع طهارة الاول وبقاء نجاسة الثاني مع عدم صدق الارتفاع والبقاء فيهما بحسب التدقيق لان الطهارة
والنجاسة كانتا محمولتين على الحيوانين المذكورين وقد ارتفعت الحيوانية بعد صيرورتهما جمادا ونحوه حكم
العرف باستصحاب بقاء الزوجية بعد موت احد الزوجين وقد تقدم حكم العرف ببقاء كرية ما كان كرا سابقا ووجوب الاجزاء الواجبة سابقا قبل
تعذر بعضها واستصحاب السواد فيما علم زوال مرتبة معينة منه وشك في تبدله بالبياض او بسواد اخف الى غير ذلك ثم ان بعض الوجوه للفاضلين فيها
في المعتبر والمنتهى الاستدلال على بقاء نجاسة الاعيان النجسة بعد الاستحالة بان النجاسة قائمة بالاجزاء النجسة لا باوصاف الاجزاء فلا تزول بتغير اوصافها
محلها وتلك الاجزاء باقية لانتفاء ما يقتضي ارتفاعها انتهى كلام المعتبر واحتج فخر الدين للنجاسة باصالة بقائها وبان الاسم امارة ومعرف فلا يزول
الحكم بزواله انتهى وهذه الكلمات وان كانت محل الايراد لعدم ثبوت قيام حكم الشارع بالنجاسة بجسم الكلب المشترك بين الحيوان والجماد بل ظاهر الادلة لان
الادلة تبعية الاحكام للاسماء كما اعترف به في المنتهى في استحالة الاعيان النجسة الا انها شاهدة على امكان كون موضوعية الذات المشتركة بين واجد الوصف
العنواني وفاقده كما ذكرنا في نجاسة الكلب بالموت حيث ان اهل العرف لا يفهمون نجاسة اخرى حاصلة بالموت ويفهمون ارتفاع طهارة الانسان الى غير ذلك مما
يفهمون الموضوع فيه مشتركا بين الواجد للوصف العنواني والفاقد ثم ان بعض المتاخرين فرق بين استحالة نجس العين والمتنجس فحكم بطهارة الاول لزوال
الموضوع دون الثاني لان موضوع النجاسة فيه ليس عنوان المستحيل اعني الخشب مثلا وانما هو الجسم ولم يزل بالاستحالة وهو حسن في بادي النظر الا ان دقيق
النظر يقتضي خلافه اذ لم يعلم ان النجاسة في المتنجسات محمولة على الصورة الجنسية وهي الجسم وان اشتهر في الفتاوى ومعاقد الاجماعات ان كل جسم لاقى نجسا
مع رطوبة احدهما فهو نجس الا انه لا يخفى على المتامل ان التعبير بالجسم لاداء عموم الحكم لجميع الاجسام الملاقية من حيث سببية الملاقاة وبتقرير اخر الحكم
ثابت لاشخاص الجسم فلا ينافي ثبوته لكل واحد منها من حيث نوعه او صنفه المتقوم به عند الملاقاة فقولهم كل جسم لاقى نجسا فهو نجس لبيان حدوث النجاسة
في الجسم بسبب الملاقاة من غير تعرض للمحل الذي يتقوم به كما اذا قال القائل ان كل جسم له خاصية وتاثير مع كون الخواص والتاثيرات من عوارض الانواع
وان ابيت الا عن ظهور معقد الاجماع في تقوم النجاسة بالجسم فنقول لا شك ان مستند هذا العموم هي الادلة الخاصة الواردة في الاشخاص الخاصة
مثل الثوب والبدن والماء وغير ذلك فاستنباط القضية الكلية المذكورة منها ليس الا من حيث عنوان حدوث النجاسة لا ما يتقوم به والا فاللازم اناطة
النجاسة في كل مورد بالعنوان المذكور في دليله ودعوى ان ثبوت الحكم لكل عنوان خاص من حيث كونه جسما ليس باولى من دعوى كون التعبير بالجسم في القضية
العامة من حيث عموم ما يحدث فيه النجاسة بالملاقاة لا من حيث تقوم النجاسة بالجسم نعم الفرق بين المتنجس والنجس ان الموضوع في النجس معلوم الانتفاء في ظاهر
الدليل وفي المتنجس محتمل البقاء لكن هذا المقدار لا يوجب الفرق بعد ما تبين ان العرف هو المحكم في موضوع الاستصحاب ارايت انه لو حكم على الحنطة او
العنب بالحلية او الحرمة او النجاسة او الطهارة هل يتامل العرف في اجراء تلك الاحكام على الدقيق والزبيب كما لا يتاملون في عدم جريان الاستصحاب
في استحالة الخشب دخانا والماء المتنجس بولا لماكول اللحم خصوصا اذا اطلعوا على زوال النجاسة بالاستحالة ولذا ان العلماء لم يفرقوا في الاستحالة بين النجس
والمتنجس كما لا يخفى على المتتبع بل جعل بعضهم الاستحالة مطهرة للمتنجس بالاولوية الجلية حتى تمسك بها في المقام من لا يقول بحجية مطلق الظن فما ذكره
بظهره حجة لنظر فيما ذكره جماعة تبعا للفاضل الهندي قدس سره من ان الحكم في المتنجسات ليس دائرا مدار الاسم حتى يطهر بالاستحالة فالتحقيق ان مراتب تغير الصورة
في الاجسام مختلفة بل الاحكام ايضا مختلفة ففي بعض مراتب التغير يحكم العرف بجريان دليل العنوان من غير حاجة الى الاستصحاب وفي بعض اخر لا يحكمون به
ويثبتون الحكم بالاستصحاب وفي ثالث لا يجرون الاستصحاب ايضا من غير فرق في حكم النجاسة بين النجس والمتنجس فالاول كما لو حكم على الرطب او العنب
بالحلية او الطهارة او النجاسة فان الظاهر جريان عموم ادلة هذه الاحكام للتمر والزبيب فكانهم يفهمون من الرطب والعنب الاعم مما جف منهما فصار تمرا او زبيبا
مع ان الظاهر تغاير الاسمين ولهذا لو حلف على ترك احدهما لم يحنث باكل الاخر والظاهر انهم لا يحتاجون في اجراء الاحكام المذكورة الى الاستصحاب ومن

الثاني

الثاني اجراء حكم بول غير الماكول اذا صار بولا لماكول وبالعكس وكذا صيرورة الخمر خلا وصيرورة الكلب او الانسان جمادا بالموت الا ان الشرع حكم في بعض هذه
الموارد بارتفاع الحكم السابق اما للنص كما في الخمر واما لعموم ما دل على حكم المنتقل اليه فان الظاهر ان استفادة طهارة المستحال اليه اذا كان بولا لماكول
ليس من اصالة الطهارة بعد عدم جريان الاستصحاب بل هو من الدليل نظير استفادة نجاسة بول الماكول اذا صار بولا لغير ماكول ومن الثالث استحالة
العذرة او الدهن المتنجس دخانا والمني حيوانا ولو نوقش في بعض الامثلة المذكورة فالمثال غير عزيز على المتتبع المتامل ومما ذكرنا يظهر ان معنى قولهم
الاحكام تدور مدار الاسماء انها تدور مدار اسماء موضوعاتها التي هي المعيار في وجودها وعدمها فاذا قال الشارع العنب حلال فان ثبت
كون الموضوع هو مسمى هذا الاسم دار الحكم مداره فينتفي عند صيرورته زبيبا اما اذا علم من العرف او غيره ان الموضوع هو الكلي الموجود في العنب
المشترك بينه وبين الزبيب او بينهما وبين العصير دار الحكم مداره ايضا نعم يبقى دعوى ان ظاهر اللفظ في مثل القضية المذكورة كون الموضوع هو العنوان
وتقوم الحكم به المستلزم لانتفائه لكنك عرفت ان العناوين مختلفة والاحكام ايضا مختلفة وقد تقدم حكاية بقاء نجاسة الخنزير المستحيل ملحا
عن اكثر اهل العلم واختيار الفاضلين له ودعوى احتياج استفادة غير ما ذكر من ظاهر اللفظ الى القرينة الخارجية والا فظاهر اللفظ كون القضية
ما دام الوصف العنواني لا تضر بما نحن بصدده لان المقصود مراعاة العرف في تشخيص الموضوع وعدم الاقتصار في ذلك على ما يقتضيه العقل
على وجه الدقة ولا على ما يقتضيه الدليل اللفظي اذا كان العرف بالنسبة الى القضية الخاصة على خلافه وحينئذ فيستقيم ان يراد من قولهم ان الاحكام تدور
مدار الاسماء ان مقتضى ظاهر دليل الحكم تبعية ذلك الحكم لاسم الموضوع الذي علق عليه الحكم في ظاهر الدليل فيراد من هذه القضية تاسيس اصل قد يعدل
عنه بقرينة فهم العرف او غيره فافهم الامر الثاني مما يعتبر في تحقق الاستصحاب ان يكون في حال الشك متيقنا لوجود المستصحب في السابق حتى يكون
شكه في البقاء فلو كان الشك في تحقق نفس ما تيقنه سابقا كان تيقن عدالة زيد في زمان كيوم الجمعة مثلا ثم شك في نفس هذا المتيقن وهو عدالته
يوم الجمعة بان زال مدرك اعتقاده السابق فشك في مطابقته للواقع او كونه جهلا مركبا لم يكن هذا من مورد الاستصحاب لغة ولا اصطلاحا اما الاول
فلان الاستصحاب لغة اخذ الشيء مصاحبا فلا بد من احراز ذلك حتى ياخذه مصاحبا فاذا شك في حدوثه من اصله فلا استصحاب واما اصطلاحا فلانهم
اتفقوا على اخذ الشك في البقاء او ما يؤدي هذا المعنى في معنى الاستصحاب نعم لو ثبت ان الشك بعد اليقين بهذا المعنى ملغى في نظر الشارع فهي قاعدة اخرى
مباينة للاستصحاب سنتكلم فيها بعد دفع توهم من توهم ان ادلة الاستصحاب تشملها وان مدلولها لا يختص بالشك في البقاء بل الشك بعد اليقين
ملغى مطلقا سواء تعلق بنفس ما تيقنه سابقا ام ببقائه واول من صرح بذلك الفاضل السبزواري في الذخيرة في مسالة من شك في بعض افعال الوضوء حيث
قال والتحقيق انه ان فرغ من الوضوء متيقنا للاكمال ثم عرض له الشك فالظاهر عدم وجوب اعادة شيء لصحيحة زرارة ولا تنقض اليقين ابدا بالشك انتهى و
لعله تفطن له من كلام الحلي في السرائر حيث استدل على المسالة المذكورة بانه لا يخرج عن حال الطهارة الا على يقين من كمالها وليس ينقض الشك اليقين
انتهى لكن هذا التعبير من الحلي لا يلزم ان يكون استفاده من اخبار عدم نقض اليقين بالشك ويقرب من هذا التعبير عبارة جماعة من القدماء لكن التعبير لا
يلزم دعوى شمول الاخبار للقاعدتين على ما توهمه غير واحد من المعاصرين وان اختلفوا بين مدع لانصرافها الى خصوص الاستصحاب وبين منكر له عامل بعمومه
وتوضيح دفعه ان المناط في القاعدتين مختلف بحيث لا يجمعهما مناط واحد فان مناط الاستصحاب هو اتحاد متعلق الشك واليقين مع قطع النظر عن الزمان
لتعلق الشك ببقاء ما تيقن سابقا ولازمه كون القضية المتيقنة اعني عدالة زيد يوم الجمعة متيقنة حين الشك ايضا من غير جهة الزمان ومناط هذه القاعدة
اتحاد متعلقيهما من جهة الزمان ومعناه كونه في الزمان اللاحق شاكا فيما تيقنه سابقا بوصف وجوده في السابق فالغاء الشك في القاعدة الاولى عبارة
عن الحكم ببقاء المتيقن سابقا من حيث انه متيقن من غير تعرض لحال حدوثه وفي القاعدة الثانية هو الحكم بحدوث ما تيقن حدوثه من غير تعرض لحكم بقائه
فقد يكون بقاؤه معلوما او معلوم العدم او مشكوكا واختلاف مؤدى القاعدتين وان لم يمنع من ارادتهما من كلام واحد بان يقول الشارع اذا حصل
بعد اليقين بشيء شك له تعلق بذلك الشيء فلا عبرة به سواء تعلق ببقائه او بحدوثه واحكم بالبقاء في الاول وبالحدوث في الثاني الا انه مانع عن ارادتهما
من قوله ع فليمض على يقينه فان المضي على اليقين السابق المفروض تحققه في القاعدتين اعني عدالة زيد يوم الجمعة بمعنى الحكم بعدالته في ذلك اليوم
من غير تعرض لعدالته فيما بعده كما هو مفاد القاعدة الثانية يغاير المضي عليه بمعنى عدالته بعد يوم الجمعة من غير تعرض لحال يوم الجمعة كما هو مفاد قاعدة
الاستصحاب فلا يصح ارادة المعنيين منه فان قلت ان معنى المضي على اليقين عدم التوقف من اجل الشك العارض وفرض الشك كعدمه وهذا يختلف
باختلاف متعلق الشك فالمضي مع الشك في البقاء بمعنى الحكم به قلت لا ريب في اتحاد متعلقي الشك واليقين وكون المراد المضي على ذلك اليقين المتعلق بما
تعلق به الشك والمفروض انه ليس في السابق الا يقين واحد وهو اليقين بعدالة زيد والشك فيها ليس له هنا فردان يتعلق احدهما بالحدوث والاخر بالبقاء
بل المراد الشك في نفس ما تيقن وح فان اعتبر المتكلم في كلامه الشك في هذا المتيقن من دون تقييده بيوم الجمعة فالمضي على هذا اليقين عبارة عن الحكم
باستمرار هذا المتيقن وان اعتبر الشك فيه مقيدا بذلك اليوم فالمضي على ذلك المتيقن الذي تعلق به الشك عبارة عن الحكم بحدوثه من غير تعرض للبقاء
كانه قال من كان على يقين من عدالة زيد يوم الجمعة فشك فيها فليمض على يقينه السابق وح فعلى هذا سائر الاخبار الدالة على عدم نقض اليقين بالشك
فان الظاهر اتحاد متعلق الشك واليقين فلا بد ان يلاحظ المتيقن والمشكوك غير مقيدين بالزمان والا لم يجز استصحابه كما تقدم في رد شبهة من قال بتعارض
الوجود والعدم في شيء واحد والمفروض في القاعدة الثانية كون الشك متعلقا بالمتيقن السابق بوصف وجوده في الزمان السابق ومن المعلوم عدم جواز

ازادة الاعتبارين من اليقين والشك في تلك الاخبار ودعوى ان اليقين بكل من الاعتبارين فرد من اليقين وكذا الشك المتعلق فرد من الشك بكل منهما لا ينقضه بشكه مدفوعة بان تعدد الملاحظ والاعتبار في المتيقن بالسابق باخذه تارة مقيدا بالزمان السابق واخرى باخذه مطلقا لا يوجب تعدد افراد اليقين وليس اليقين بتحقق مطلق العدالة في يوم الجمعة واليقين بعدالته المقيدة بيوم الجمعة فردين من اليقين تحت عموم الخبر بل الخبر بمثابة ان يقول من كان على يقين من عدالة زيد او فسقه او غيرهما من حالاته فشك فيه فليمض على يقينه بذلك فافهم فانه لا يخ عن دقة ثم اذا ثبت عدم جواز ارادة المعنيين فلا بد ان يخص مدلولها بقاعدة الاستصحاب لورودها في موارد تلك القاعدة كالشك في الطهارة من الحدث والخبث ودخول هلال شهر رمضان او شوال مضافا كله نوادر بعد من القاعدة الثانية اثبات نفس المتيقن عند الشك هي عدالة زيد في يوم الجمعة مثلا الا مالو اريد منها اثبات عدالته من يوم الجمعة مستمرة الى زمان الشك فما بعد الى اليقين بطرو الفسق ويلزم استعمال الكلام في معنيين ايضا لان الشك في عدالة زيد يوم الجمعة غير الشك في استمرارها الى الزمان اللاحق وقد تقدم نظير ذلك في قوله كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر ثم لو سلمنا دلالة الروايات على ما يشمل القاعدتين لزم حصول التعارض في مدلول الرواية المسقط له عن الاستدلال به على القاعدة الثانية لانه اذا شك فيما تيقن سابقا اعني عدالة زيد في يوم الجمعة فهذا الشك معارض لفردين من اليقين احدهما اليقين بعدالته المقيدة بيوم الجمعة الثاني اليقين بعدم عدالته المطلقة قبل يوم الجمعة فتدل بمقتضى القاعدة الثانية على عدم نقض اليقين بعدالة زيد يوم الجمعة باحتمال انتفائها في ذلك الزمان وبمقتضى قاعدة الاستصحاب على عدم نقض اليقين بعدم عدالته قبل الجمعة باحتمال حدوثها في الجمعة فكل من طرفي الشك معارض لفرد من اليقين ودعوى ان اليقين السابق على الجمعة قد انتقض باليقين في الجمعة والقاعدة الثانية تثبت وجوب اعتبار هذا اليقين الناقض لليقين السابق مدفوعة بان الشك الطارئ في عدالة زيد يوم الجمعة وعدمها عين الشك في انتقاض ذلك اليقين السابق واحتمال انتقاضه وعدمه معارضان لليقين بالعدالة وعدمها فلا يجوز لنا الحكم بالانتقاض ولا بعدمه ثم ان هذا من باب التنزل والمماشاة والا فالتحقيق ما ذكرناه من منع الشمول بالتقريب المتقدم مضافا الى ما ربما يدعى من ظهور الاخبار في الشك في البقاء بقي الكلام في وجود مدرك للقاعدة الثانية غير هذه الاخبار فنقول ان المطلوب من تلك القاعدة اما ان يكون اثبات حدوث المشكوك فيه وبقائه مستمرا الى اليقين بارتفاعه واما ان يكون مجرد حدوثه في الزمان السابق بعد اثباته بعده بان يراد اثبات عدالة زيد في يوم الجمعة فقط واما ان يراد مجرد امضاء الآثار التي ترتبت عليها سابقا وصحة الاعمال الماضية المتفرعة عليه فاذا تيقن الطهارة سابقا وصلى ثم شك في طهارته في ذلك الزمان فصلواته ماضية فان اريد الاول فالظاهر عدم دليل يدل عليه اذ قد عرفت انه لو سلم اختصاص الاخبار المعتبرة لليقين السابق بهذه القاعدة لم يكن ان يراد منها اثبات حدوث العدالة وبقائها لان لكل من الحدوث والبقاء شكا مستقلا نعم لو فرض القطع ببقائها على تقدير الحدوث امكن ان يقال انه اذا ثبت حدوث العدالة بهذه القاعدة ثبت بقاؤها للعلم ببقائها على تقدير الحدوث لكنه لا يتم الا على الاصل المثبت فهو تقدير على تقدير وربما يتوهم الاستدلال لاثبات هذا المطلب بما دل على عدم الاعتناء بالشك في الشيء بعد تجاوز محله لكنه فاسد لانه على تقدير الدلالة لا يدل على استمرار المشكوك لان الشك في الاستمرار ليس شكا بعد تجاوز المحل واضعف منه الاستدلال له بما سيجيء من دعوى اصالة الصحة في اعتقاد المسلم مع انه كالاول في عدم اثباته الاستمرار وكيف كان فلا مدرك لهذه القاعدة بهذا المعنى وربما فصل بعض الاساطين بين ما اذا علم مدرك الاعتقاد بعد زواله وانه غير قابل للاستناد اليه وبين ما اذا لم يذكره كما اذا علم انه اعتقد في زمان بطهارة ثوبه او نجاسته ثم غاب المستند وغفل زمانا فشك في طهارته ونجاسته فبنى على معتقده هنا الا في الصورة الاولى وهو وان كان اجود من الاطلاق لكن اتمامه بالدليل مشكل وان اريد بها الثاني فلا مدرك له بعد عدم دلالة اخبار الاستصحاب الا ما تقدم من اخبار عدم الاعتناء بالشك بعد تجاوز المحل لكنها لو تمت فانما تنفع في الآثار المترتبة عليه سابقا فلا يثبت بها الا صحة ما رتب عليها واما اثبات نفس ما اعتقده سابقا حتى يترتب عليه بعد ذلك الآثار المترتبة على عدالة زيد يوم الجمعة وطهارة ثوبه في الوقت السابق فلا فضلا عن اثبات مقارناته الغير الشرعية مثل كونها على تقدير الحدوث باقية وان اريد بها الثالث فلو وجه بناء على تمامية قاعدة الشك بعد الفراغ وتجاوز المحل فاذا صلى بالطهارة المعتقدة ثم شك في صحة اعتقاده وكونه متطهرا في ذلك الزمان بنى على صحة الصلاة لكنه ليس من جهة اعتبار الاعتقاد السابق ولذا لو فرض الاعتقاد السابق غافلا عنه حين الشك من الطهارة والحدث بنى على الصحة ايضا من جهة ان الشك في الصلاة بعد الفراغ منها لا اعتبار به على المشهور بين الاصحاب خلافا لجماعة من متأخري المتأخرين كصاحب المدارك وكاشف اللثام حيث منعا البناء على صحة الطواف اذا شك بعد الفراغ في كونه مع الطهارة والظاهر كما يظهر من الاخير انهم يمنعون القاعدة المذكورة في غير اجزاء العمل ولعل بعض الكلام في ذلك سيجيء في مسألة اصالة الصحة في الافعال انشاء الله وحاصل الكلام في هذا المقام هو انه اذا اعتقد المكلف قصورا او تقصيرا بشيء في زمان موضوعا كان او حكما اجتهادا او تقليدا ثم زال اعتقاده فلا ينفع اعتقاده السابق في ترتب آثار المعتقد بل يرجع بعد زوال الاعتقاد الى ما يقتضيه الاصول بالنسبة الى نفس المعتقد والى الآثار المترتبة عليه سابقا او لاحقا التنبيه الثالث ان يكون كل من بقاء ما احرز حدوثه سابقا وارتفاعه غير معلوم فلو علم احدهما فلا استصحاب وهذا مع العلم بالبقاء او الارتفاع واقعا من دليل قطعي واضح وانما الكلام فيما اقامه الشارع مقام العلم بالواقع فان الشك الواقعي في البقاء والارتفاع لا يزول معه ولا ريب في العمل به دون الحالة السابقة لكن الشأن في ان العمل به من باب تخصيص ادلة الاستصحاب او من باب حكومة ادلة تلك الامور على ادلة الاستصحاب وليس تخصيصا بمعنى خروج المورد عن عموم ادلة الاستصحاب في بعض موارد كرفع اليد عنها في مسألة الشك بين الثلاث والاربع ونحوها

حتى لو اريد منه القاعدة الثانية فقط كما لا يخفى. م

مما دل على وجوب البناء على الاكثر ولا تخصيصا بمعنى خروج المورد بمجرد وجود الدليل عن مورد الاستصحاب لان هذا مختص بالدليل العلمي المزيل بوجوده للشك الماخوذ في مجرى الاستصحاب ومعنى الحكومة على ما سيجيء في باب التعارض والتراجيح ان يحكم الشارع في ضمن دليل بوجوب رفع اليد عما يقتضيه الدليل الاخر لولا هذا الدليل الحاكم او بوجوب العمل في مورد بحكم لا يقتضيه دليله لولا الدليل الحاكم وسيجيء توضيحه انشاء الله ففيما نحن فيه اذا قال الشارع اعمل بالبينة في نجاسة ثوبك والمفروض ان الشك موجود مع قيام البينة على نجاسة الثوب فان الشارع حكم في دليل وجوب العمل بالبينة رفع اليد عن آثار الاحتمال المخالف للبينة التي منها استصحاب الطهارة وربما يجعل العمل بالادلة في مقابل الاستصحاب من باب التخصيص بناء على ان المراد من الشك عدم الدليل والطريق والتحير في العمل ومع قيام الدليل الاجتهادي لا حيرة وان شئت قلت ان المفروض دليل قطعي الاعتبار فنقض الحالة السابقة به نقض باليقين وفيه انه لا يرتفع التحير ولا يصير الدليل الاجتهادي قطعي الاعتبار في خصوص مورد الاستصحاب الا بعد اثبات كون مؤداه حاكما على مؤدى الاستصحاب والا امكن ان يقال ان مؤدى الاستصحاب وجوب العمل على الحالة السابقة مع عدم اليقين بارتفاعها سواء كان هناك امارة الظن الفلانية ام لا ومؤدى دليل تلك الامارة وجوب العمل بمؤداه خالف الحالة السابقة ام لا ولا يندفع مغالطة هذا الكلام الا بما ذكرنا من طريق الحكومة كما لا يخفى وكيف كان فجعل بعضهم عدم الدليل الاجتهادي على خلاف الحالة السابقة من شرائط العمل بالاستصحاب لا يخ عن مسامحة لان مرجع ذلك بظاهره الى عدم المعارض لعموم لا تنقض كما في مسألة البناء على الاكثر لكنه ليس مراد هذا المشترط قطعا بل مراده عدم الدليل على ارتفاع الحالة السابقة ولعل ما اورده عليه المحقق القمي قده من ان الاستصحاب ايضا احد الادلة فقد يرجح عليه الدليل وقد يرجح على الدليل وقد لا يرجح احدهما على الاخر قال قده ولذا ذكر بعضهم في مال المفقود انه في حكم ماله حتى يحصل العلم العادي بموته استصحابا لحيوته مع وجود الروايات المعتبرة المعمول بها عند بعضهم بل عند جمع من المحققين الدالة على وجوب الفحص اربع سنين مبني على ذلك كلامه من ارادة العمل بعموم لا تنقض واما على ما جرينا عليه من ان مراده عدم ما يدل علما او ظنا على ارتفاع الحالة السابقة فلا وجه لورود ذلك لان الاستصحاب ان اخذ من باب التعبد فقد عرفت حكومة ادلة جميع الامارات الاجتهادية على دليله وان اخذ من باب الظن فالظاهر انه لا تامل لاحد في ان المأخوذ في افادته للظن عدم وجود امارة في مورده على خلافه ولما ذكرنا لم نر احدا من العلماء قدم الاستصحاب على امارة مخالفة له مع اعترافه بحجيتها لولا الاستصحاب لا في الاحكام ولا في الموضوعات واما ما استشهد به قده من عمل بعض الاصحاب بالاستصحاب في مال المفقود وطرح ما دل على وجوب الفحص اربع سنين والحكم بموته بعده فلا دخل له بما نحن فيه لان تلك الاخبار ليست دليلا في مقابل استصحاب حيوة المفقود وانما المقابل له قيام دليل معتبر على موته وهذه الاخبار على تقدير تماميتها مخصصة لعموم ادلة الاستصحاب دالة على وجوب البناء على موت المفقود بعد الفحص نظير ما دل على وجوب البناء على الاكثر مع الشك في عدد الركعات فمن عمل بها خصص بها عمومات الاستصحاب ومن طرحها لقصور فيها بقي ادلة الاستصحاب عنده على عمومها ثم المراد بالدليل الاجتهادي كل امارة اعتبرها الشارع من حيث انها تحكي عن الواقع وتكشف عنه بالقوة وتسمى في نفس الاحكام ادلة اجتهادية وفي الموضوعات امارات معتبرة فما كان مما نصبه الشارع غير ناظر الى الواقع او كان ناظرا لكن فرض ان الشارع اعتبره لا من هذه الحيثية بل من حيث مجرد احتمال مطابقته للواقع فليس اجتهاديا وهو من الاصول وان كان مقدما على بعض الاصول الاخر والظاهر ان الاستصحاب والقرعة من هذا القبيل ومصاديق الادلة في الاحكام واضحة وفي الموضوعات واضحة غالبا وقد يختفي فيتردد الشيء بين كونه دليلا وبين كونه اصلا لاختفاء كون اعتباره من حيث كونه ناظرا الى الواقع او من حيث هو كما في اليد المنصوبة دليلا على الملك وكما في اصالة الصحة عند الشك في عمل نفسه بعد الفراغ واصالة الصحة في عمل الغير فلو يعلم عدم كونه ناظرا الى الواقع وكاشفا عنه وانه من القواعد التعبدية لم يكن يخفى حكومته مع ذلك على الاستصحاب لانا قد ذكرنا انه قد يكون الشيء الغير الكاشف منصوبا من حيث تنزيل الشارع الاحتمال المطابق له منزلة الواقع الا ان الاختفاء في تقديم احد التنزيلين على الاخر وحكومته عليه ثم انه لا ريب في تقديم الاستصحاب على الاصول الثلاثة اعني البراءة والاحتياط والتخيير الا انه قد يخفى وجهه على المبتدي فلا بد من التكلم هنا في مقامات الاول في عدم معارضة الاستصحاب لبعض الامارات التي يتراءى كونها من الاصول كاليد ونحوها الثاني في حكم معارضة الاستصحاب للقرعة ونحوها الثالث في عدم معارضة سائر الاصول للاستصحاب اما الكلام في المقام الاول فيقع في مسائل الاولى ان اليد مما لا يعارضها الاستصحاب بل هي حاكمة عليه بيان ذلك ان اليد اما ان تكون من الامارات المنصوبة دليلا على الملكية من حيث كون الغالب في مواردها كون صاحب اليد مالكا او نائبا عنه وان اليد المستقلة الغير المالكية قليل بالنسبة اليها وان الشارع انما اعتبر هذه الغلبة تسهيلا على العباد فلا اشكال في تقديمها على الاستصحاب على ما عرفت من حكومة ادلة الامارات على دليل الاستصحاب على ما عرفت من حكومة ادلة الامارات على دليل الاستصحاب وان قلنا بانها غير كاشفة بنفسها عن الملكية او انها كاشفة لكن اعتبار الشارع لها ليس من هذه الحيثية بل جعلها في محل الشك تعبدا للتوقف استقامة نظام معاملات العباد على اعتبارها نظير اصالة الطهارة كما يشير اليه قوله ع في ذيل رواية حفص بن غياث الدالة على الحكم بالملكية على ما في يد المسلمين لو لم يجز هذا لما قام للمسلمين سوق فالاظهر ايضا تقديمها على الاستصحاب اذ لولا هذا لم يجز التمسك بها في اكثر المقامات فيلزم المحذور المنصوص وهو اختلال السوق وبطلان الحقوق اذ الغالب العلم بكون ما في اليد مسبوقا بكونه ملكا للغير كما لا يخفى واما حكم الشارع بانه لو اعترف ذو اليد بكونه سابقا ملكا للمدعي انتزع منه العين الا ان يقيم البينة على انتقالها اليه فليس من تقديم الاستصحاب بل لاجل ان دعويه الملكية في الحال اذا انضمت الى اقراره بكونه قبل ذلك للمدعي يرجع الى دعوى انتقالها اليه فينقلب مدعيا والمدعي منكرا ولذا لو لم يكن في مقابله مدع لم تقدح

هذه الدعوى منشأ الحكم بملكيته وكان في مقابله مدع لكن اسند الملك الى سابق الى غيره كما لو قال في جواب المدعي اشتريته من عمرو بل يخبر مطلقا في احتجاج علي عليه السلم مع ابي بكر في امر فدك المروي في الاحتجاج انه بعد ما ثبت فاطمة عليها السلم تلقي الملك من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم معانه قد يتوهم خلاف ذلك مدعيته لا ينفعها اليد وكيف كان فاليد على تقدير كونها من الاصول التعبدية ايضا مقدمة على الاستصحاب وان جعلنا من الامارات الظنية لان الشارع نصبها في مورد الاستصحاب وان شئت قلت ان دليله اخص من عمومات الاستصحاب هذا مع ان الظاهر من الفتوى والنص الوارد في اليد مثل رواية حفص بن غياث ان اعتبار اليد امر كان مبنى عمل الناس في امورهم وقد امضاه الشارع ولا يخفى ان عمل العرف عليه من باب الامارة لا من باب الاصل التعبدي واما تقديم البينة على اليد وعدم ملاحظة التعارض بينهما اصلا فلا يكشف عن كونها من الاصول لان اليد انما جعلت امارة على الملك عند الجهل بسببه والبينة مبينة لسببه والسر في ذلك ان مستند الكشف في اليد هي الغلبة والغلبة انما توجب الحاق المشكوك بالاعم الاغلب فاذا كان في مورد الشك امارة معتبرة تزيل الشك فلا يبقى مورد للالحاق ولذا كانت جميع الامارات في نفسها مفيدة للظن بمنزلة تلك الغلبة وحال البينة مع اليد حال اصالة الحقيقة في الاستعمال على مذهب السيد مع امارات المجاز بل حال مطلق الظاهر والنص فافهم ثم المسئلة التاسعة في ان اصالة الصحة في العمل بعد الفراغ عنه لا يعارض بها الاستصحاب اما لكونها من الامارات كما يشعر به قوله عليه السلام في بعض روايات ذلك الاصل هو حين يتوضأ اذكر منه حين يشك واما لانها وان كانت من الاصول الا ان الامر بالاخذ بها في مورد الاستصحاب يدل على تقديمها عليه فهي خاصة بالنسبة الى ادلته ولا اشكال في شيء من ذلك انما الاشكال في تعيين مورد ذلك الاصل من وجهين احدهما من جهة تعيين معنى الفراغ المخصص بادلتها ادلة الاستصحاب واضافة ذلك الى الشيء اما المعتبر في الحكم بالصحة وانه هل يكفي مجرد الدخول في غيره وان المراد بالغير ما هو والثاني من جهة ان الشك في وصف الصحة للشيء ملحق بالشك في اصل الشيء ام لا وتوضيح الاشكال من الوجهين موقوف على ذكر الاخبار الواردة في هذه القاعدة لنزول ببركتها الاخبار كل شبهة حدثت فيها فنقول مستعينا بالله روى زرارة في الصحيح عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشيء وروى اسماعيل بن جابر عن ابي عبد الله عليه السلام قال ان شك في الركوع بعد ما سجد فليمض وان شك في السجود بعد ما قام فليمض كل شيء شك فيه مما قد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه وهاتان الروايتان ظاهرتان في اعتبار الدخول في غير المشكوك وفي الموثقة كل ما شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو وهذه الموثقة ظاهرة في عدم اعتبار الدخول في الغير وفي موثقة ابن ابي يعفور اذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره فشكك ليس بشيء انما الشك اذا كنت في شيء لم تجزه وظاهر صدر هذه الموثقة كالاولين وظاهر عجزها كالثانية هذه تمام ما وصل الينا من الاخبار العامة وربما يستفاد العموم من بعض ما ورد في الموارد الخاصة مثل قوله عليه السلام في الشك في فعل الصلوة بعد خروج الوقت من قوله وان كان بعد ما خرج وقتها فقد دخل حائل فلا اعادة وقوله عليه السلام كلما مضى من صلوتك وطهورك فذكرته تذكرا فامضه كما هو وقوله عليه السلام فيمن شك في الوضوء بعد ما فرغ هو حين يتوضأ اذكر منه حين يشك ولعل المتتبع يعثر على ازيد من ذلك وحيث ان مضمونها لا يختص بالطهارة والصلوة بل يجري في غيرهما كالحج فالمناسب الاهتمام في تنقيح مضامينها ودفع ما يترائى من التعارض بينها فنقول مستعينا بالله فانه ولي التوفيق ان الكلام في مواضع الاول ان الشك في الشيء ظاهر لغة وعرفا في الشك في وجوده الا ان تقييد ذلك في الروايات بالخروج عنه ومضيه والتجاوز عنه ربما يصير قرينة على ارادة كون وجود اصل الشيء مفروغا عنه وكون الشك فيه باعتبار الشك في بعض ما يعتبر فيه شرطا او شطرا نعم لو اريد الخروج والتجاوز عن محله امكن ارادة المعنى الظاهر من الشك في الشيء وهذا هو المتعين لان ارادة الاعم من الشك في وجود الشيء والشك الواقع في الشيء الموجود في استعمال واحد غير صحيح وكذا ارادة خصوص الثاني لان مورد غير واحد من تلك الاخبار هو الاول لكن يبعد ذلك في ظاهر موثقة محمد بن مسلم من جهة قوله فامضه كما هو بل لا يصح ذلك في موثقة ابن ابي يعفور كما لا يخفى لكن الانصاف امكان تطبيق موثقة محمد بن مسلم على ما في الروايات واما هذه الموثقة فسيأتي توجيهها على وجه لا يعارض الروايات ان شاء الله الموضع الثاني ان المراد بمحل الفعل المشكوك في وجوده هو الموضع الذي لو اتى به فيه لم يلزم منه اختلال في الذي رتبه الشارع عليه وبعبارة اخرى محل الشيء هي المرتبة المقررة له بحكم العقل او بوضع الشارع او غيره ولو كان نفس المكلف من جهة اعتياده باتيان ذلك المشكوك في ذلك المحل فمحل تكبيرة الاحرام قبل الشروع في الاستعاذة لاجل القراءة بحكم الشارع ومحل اكبر قبل تخلل الفصل الطويل بينه وبين لفظ الجلالة بحكم الطريقة المألوفة في نظم الكلام ومحل الراء من اكبر قبل ادنى فصل يوجب الابتداء بالساكن بحكم العقل ومحل غسل الجانب الايسر او بعضه في غسل الجنابة لمن اعتاد الموالاة فيه قبل تخلل فصل يخل بما اعتاده من الموالاة هذا كله مما لا اشكال فيه الا الاخير فانه ربما يتخيل انصراف اطلاق الاخبار الى غيره مع ان فتح هذا الباب بالنسبة الى العادة يوجب مخالفة اطلاقات كثيرة فمن اعتاد الصلوة في اول وقتها او مع الجماعة فشك في فعلها بعد ذلك فلا يجب عليه الفعل وكذا من اعتاد فعل شيء بعد الفراغ من الصلوة فرأى نفسه فيه وشك في فعل الصلوة وكذا من اعتاد الوضوء بعد الحدث بلا فصل يعتد به او قبل دخول الوقت للتهيؤ فشك بعد ذلك في الوضوء الى غير ذلك من الفروع التي يبعد التزام الفقيه بها نعم ذكر جماعة من الاصحاب مسئلة معتاد الموالاة في غسل الجنابة اذا شك في الجزء الاخير كالعلامة وولده والشهيدين والمحقق الثاني وغيرهم واستدل فخر الدين على مختاره في المسئلة بعد صحيحة زرارة المتقدمة بان خرق العادة على خلاف الاصل ولكن لا يحضرني كلام منهم في غير هذا المقام فلا بد من التتبع والتأمل والذي يقوى في نفسي عاجلا هو الالتفات الى الشك وان كان الظاهر من قوله عليه السلام فيما تقدم هو حين يتوضأ اذكر منه حين يشك ان هذه القاعدة من باب تقديم الظاهر على الاصل فهو دائر مدار الظهور النوعي ولو كان من العادة لكن العمل بعموم ما يستفاد من الرواية ايضا مشكل فتأمل والاحوط ما ذكرنا الموضع الثالث الدخول في غير المشكوك انما يحقق التجاوز عن المحل فلا

اشكال في اعتباره والاقتصار على الصحيحين الاولين اعتبار ظاهر جدا وموثقة ابن مسلم عدم اعتباره ويمكن حمل التقييد في الصحيحين على الغالب خصوصا في افعال الصلوة فان الخروج من افعال الصلوة يتحقق غالبا بالدخول في الغير وحينئذ فيلغو القيد ويحمل ورود المطلق على الغالب فلا يحكم بالاطلاق ويؤيد الاول ان التعليل المستفاد من قوله عليه السلام هو حين يتوضأ اذكر منه حين يشك وقوله عليه السلام انما الشك اذا كنت في شيء لم تجزه بناء على ما سيجيء من التقريب وقوله كلما مضى من صلوتك وطهورك الخبر لكن الذي يبعده ان الظاهر من الغير في صحيحة اسمعيل بن جابر ان شك في الركوع بعد ما سجد وان شك في السجود بعد ما قام فليمض بملاحظة مقام التحديد ومقام التوطئة للقاعدة المقررة بقوله بعد ذلك كل شيء شك فيه الخ كون السجود والقيام حدا للغير الذي يعتبر الدخول فيه وانه لا غير اقرب من الاول بالنسبة الى الركوع ومن الثاني بالنسبة الى السجود اذ لو كان الهوي للسجود كافيا عند الشك في الركوع والنهوض للقيام كافيا عند الشك في السجود قبح في مقام التوطئة للقاعدة الآتية التحديد بالسجود والقيام ولم يكن وجه لجزم المشهور بوجوب الالتفات اذا شك قبل الاستواء قائما ومما ذكرنا يظهر ان ما ارتكبه بعض من تأخر من التزام عموم الغير واخراج الشك في السجود قبل تمام القيام بمفهوم الرواية ضعيف جدا لان الظاهر ان القيد وارد في مقام التحديد والظاهر ان التحديد بذلك توطئة للقاعدة وهي بمنزلة ضابطة كلية كما لا يخفى على من له ادنى ذوق في فهم الكلام فكيف يجعل فردا خارجا بمفهوم القيد عن عموم القاعدة فالاولى ان يجعل هذا كاشفا عن خروج مقدمات افعال الصلوة عن عموم الغير فلا يكفي في الصلوة مجرد الدخول ولو في فعل غير اصلي فضلا عن كفاية مجرد الفراغ والاقوى اعتبار الدخول في الغير وعدم كفاية مجرد الفراغ الا انه قد يكون الفراغ عن الشيء ملازما للدخول في غيره كما لو فرغ عن الصلوة والوضوء فان حالة عدم الاشتغال بهما بعده مغايرة لحالهما وان لم يشتغل بفعل وجودي فهو دخول في الغير بالنسبة اليهما واما التفصيل بين الصلوة والوضوء بالتزام كفاية مجرد الفراغ من الوضوء ولو مع الشك في الجزء الاخير منه فيرده اتحاد الدليل في البابين لان ما ورد من قوله عليه السلام فيمن شك في الوضوء هو حين يتوضأ اذكر منه حين يشك عام بمقتضى التعليل لغير الوضوء ايضا ولذا استفيد منه حكم الغسل والصلوة ايضا وكذلك موثقة ابن ابي يعفور المتقدمة صدرها دال على اعتبار الدخول في الغير في الوضوء ذيلها دال على عدم العبرة بالشك بمجرد التجاوز مطلقا من غير تقييد بالوضوء بل ظاهرها يأبى عن التقييد وروايتا زرارة وابي بصير المتقدمتان آبيتان عن التقييد واصرح من جميع ذلك في الاباء عن التفصيل بين الوضوء والصلوة قوله عليه السلام في الرواية المتقدمة كلما مضى من صلوتك وطهورك فذكرته تذكرا فامضه الموضع الرابع قد خرج من الكلية المذكورة افعال الطهارات الثلث فانهم اجمعوا على ان الشاك في فعل من افعال الوضوء قبل اتمام الوضوء يأتي به وان دخل في فعل آخر واما الغسل والتيمم فقد صرح بذلك فيهما بعضهم على وجه يظهر منه كونه من المسلمات وقد نص على الحكم في الغسل جمع ممن تأخر عن المحقق كالعلامة والشهيدين والمحقق الثاني ونص غير واحد من هؤلاء على كون التيمم كذلك وكيف كان فمستند الخروج قبل الاجماع الاخبار الكثيرة المخصصة للقاعدة المتقدمة الا انه يظهر من رواية ابن ابي يعفور المتقدمة وهي قوله اذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره فشكك ليس بشيء انما الشك اذا كنت في شيء لم تجزه ان حكم الوضوء من باب القاعدة لا خارج منها بناء على عود ضمير غيره الى الوضوء لئلا يخالف الاجماع على وجوب الالتفات اذا دخل في غير المشكوك من افعال الوضوء وحينئذ فقوله انما الشك مسوق لبيان قاعدة الشك المتعلق بجزء من اجزاء عمل وانه انما يعتبر اذا كان مشتغلا بذلك العمل غير متجاوز عنه هذا ولكن الاعتماد على ظاهر ذيل الرواية مشكل من جهة انه يقتضي بظاهر الحصر ان الشك الواقع في غسل اليد باعتبار جزء من اجزائه لا يعتنى به اذا جاوز غسل اليد مضافا الى انه معارض للاخبار السابقة فيما اذا شك في جزء من الوضوء بعد الدخول في جزء آخر قبل الفراغ منه لانه باعتبار انه شك في وجود شيء بعد تجاوز محله يدخل في الاخبار السابقة ومن حيث انه شك في اجزاء عمل قبل الفراغ منه يدخل في هذا الخبر ويمكن ان يقال لدفع جميع ما في الخبر من الاشكال ان الوضوء بتمامه في نظر الشارع فعل واحد باعتبار وحدة مسببه وهي الطهارة فلا يلاحظ كل فعل منه بحياله حتى يكون موردا لتعارض هذا الخبر مع الاخبار السابقة ولا يلاحظ بعض اجزائه كغسل اليد مثلا شيئا مستقلا يشك في بعض اجزائه قبل تجاوزه او بعده ليوجب ذلك الاشكال في الحصر المستفاد من الذيل وبالجملة اذا فرض الوضوء فعلا واحدا لم يلاحظ الشارع اجزائه افعالا مستقلة يجري فيها حكم الشك بعد تجاوز المحل لم يتوجه شيء من الاشكالين في الاعتماد على الخبر ولم يكن حكم الوضوء مخالفا للقاعدة اذ الشك في اجزاء الوضوء قبل الفراغ ليس الا شكا واقعا في الشيء قبل التجاوز عنه والقرينة على هذا الاعتبار جعل القاعدة ضابطة لحكم الشك في اجزاء الوضوء قبل الفراغ عنه او بعده ثم ان فرض الوضوء فعلا واحدا لا يلاحظ حكم الشك بالنسبة الى اجزائه ليس امرا غريبا فقد ارتكب مثله في الاخبار السابقة بالنسبة الى افعال الصلوة حيث لم يجروا حكم الشك بعد التجاوز في كل جزء من اجزاء القراءة حتى الكلمات والحروف بل الاظهر عندهم كون الفاتحة فعلا واحدا بل جعل بعضهم القراءة فعلا واحدا وقد عرفت النص في الروايات على عدم اعتبار الهوي للسجود والنهوض للقيام ومما يشهد لهذا التوجيه الحاق المشهور الغسل والتيمم بالوضوء في هذا الحكم اذ لا وجه له ظاهرا الا ملاحظة كون الوضوء امرا واحدا يطلب منه امر واحد غير قابل للتبعيض اعني الطهارة الموضع الخامس ذكر بعض الاساطين ان الشك في الشروط بالنسبة الى الفراغ عن المشروط بل الدخول فيه بل الكون على هيئة الداخل حكم الاجزاء في عدم الالتفات فلا اعتبار بالشك في الوقت والقبلة واللباس والطهارة باقسامها والاستقرار ونحوها بعد الدخول في الغاية ولا فرق بين الوضوء وغيره انتهى وتبعه بعض من تأخر عنه واستقرب في مقام آخر الغاء الشك في الشرط بالنسبة الى غير ما دخل فيه من الغايات فعلى هذا لو بنى على ما ذكره بعض الاصحاب من اعتبار الشك في الشرط حتى بعد الفراغ عن المشروط فاوجب اعادة المشروط والاقوى التفصيل بين الفراغ عن المشروط فيلغو الشك في الشرط بالنسبة اليه لعموم لغوية الشك في الشيء بعد

المتجاوز عنه اما بالنسبة الى مشروط اخر لم يدخل فيه فلا ينبغي الاشكال في اعتبار الشك فيه لان الشرط المذكور من حيث كونه شرطا لهذا المشروط لم يتجاوز عنه بل محله باق فالشك في تحقق شرط هذا المشروط شك في الشيء قبل تجاوز محله وربما بنى بعضهم ذلك على ان معنى عدم العبرة بالشك في الشيء بعد تجاوز المحل هو البناء على الحصول او يختص بالدخول اقول لا اشكال في ان معنى البناء على حصول المشكوك فيه لكن بعنوانه الذي يتحقق معه تجاوز المحل لا مطلقا ولو شك في اثناء العصر في فعل الظهر بنى على تحقق الظهر بعنوان انه شرط للعصر لعدم وجوب العدول اليها لا على تحققه مطلقا حتى لا يحتاج الى اعادتها بعد فعل العصر فالوضوء المشكوك فيما نحن فيه انما فات محله من حيث كونه شرطا للمشروط المتحقق لا من حيث كونه شرطا للمشروط المستقبل ومن هنا يظهر ان الدخول في المشروط ايضا لا يكفي في الغاء الشك في الشرط بل لا بد من الفراغ عنه لان نسبة الشرط الى جميع اجزاء المشروط نسبة واحدة وتجاوز محله باعتبار كونه شرطا للاجزاء الماضية فلا بد من احرازه للاجزاء المستقبلة نعم ربما يدعى في مثل الوضوء ان محل احرازه لجميع اجزاء الصلوة قبل الصلوة لا عند كل جزء ومن هنا قد يفصل بين ما كان من قبيل الوضوء مما يكون محل احرازه قبل الدخول في العبادة وبين غيره مما ليس كذلك كالاستقبال والستر فان احرازهما ممكن في كل جزء وليس المحل الموظف لاحرازهما قبل الصلوة بالخصوص بخلاف الوضوء فلو شك في اثناء الصلوة في الستر والساتر وجب عليه احرازه في اثناء الصلوة للاجزاء المستقبلة والمسئلة لا تخ عن اشكال الا انه ربما يشهد لما ذكرنا من التفصيل بين الشك في الوضوء في اثناء الصلوة وفيه بعده صحيحة علي بن جعفر عن اخيه ع قال سألته عن الرجل يكون على وضوء ثم يشك على وضوء هو ام لا قال اذا ذكرها وهو في صلوته انصرف واعادها وان ذكر وقد فرغ من صلوته اجزأه ذلك بناء على ان مورد السؤال الكون على الوضوء باعتقاده ثم شك في ذلك الموضع السادس ان الشك في صحة المأتي به حكمه حكم الشك في الاتيان بل هو هو لان مرجعه الى الشك في وجود الشيء الصحيح ومحل الكلام ما لا يرجع فيه الشك الى الشك في ترك بعض ما يعتبر في الصحة كما لو شك في تحقق الموالاة المعتبرة في حروف الكلمة او كلمات الاية لكن الانصاف ان الالحاق لا يخ عن اشكال لان الظاهر من اخبار الشك في الشيء اختصاصها بغير هذه الصورة الا ان يدعى تنقيح المناط او يستند فيه الى بعض ما يستفاد منه العموم مثل موثقة ابن ابي يعفور او يجعل اصالة الصحة في فعل الفاعل المريد للصحيح اصلا برأسه ومدركه ظهور حال المسلم قال فخر الدين في الايضاح في مسئلة الشك في بعض افعال الطهارة ان الاصل في فعل العاقل المكلف الذي يقصد براءة ذمته بفعل صحيح وهو يعلم الكيفية والكمية الصحة انتهى ويمكن استفادة اعتباره من عموم التعليل المتقدم في قوله هو حين يتوضأ اذكر منه حين يشك فانه بمنزلة صغرى لقوله فاذا كان اذكر فلا يترك ما يعتبر في صحة عمله الذي يريد به براءة ذمته لان الترك سهوا خلاف فرض الذكر وعمدا خلاف ارادة الابراء الموضع السابع الظاهر ان المراد بالشك في موضوع هذا الاصل هو الشك الطاري بسبب الغفلة عن صورة العمل فلو علم كيفية غسل اليد وانه كان بارتماسها في الماء لكن شك في ان ما تحت خاتمه ينغسل بالارتماس ام لا ففي الحكم بعدم الالتفات وجهان من اطلاق بعض الاخبار ومن التعليل بقوله هو حين يتوضأ اذكر منه حين يشك فان التعليل يدل على تخصيص الحكم بمورده مع عموم السؤال فيدل على نفيه عن غير مورد العلة نعم لا فرق بين ان يكون المحتمل ترك الجزء نسيانا او تركه تعمدا والتعليل المذكور بضميمة الكبرى المتقدمة يدل على نفي الاحتمالين ولو كان الشك من جهة احتمال وجود الحائل على البدن ففي شمول الاخبار له الوجهان نعم قد يجري هنا اصالة عدم الحائل فيحكم بعدمه حتى لو لم يفرغ عن الوضوء بل لم يشرع في غسل موضع احتمال الحائل لكنه من الاصول المثبتة وقد ذكرنا بعض الكلام في ذلك في بعض الامور المتقدمة المسئلة الثالثة في اصالة الصحة في فعل الغير وهي في الجملة من الاصول المجمع عليها فتوى وعملا بين المسلمين فلا عبرة في موردها باصالة الفساد المتفق عليها عند الشك الا ان معرفة مواردها ومقدار ما يترتب عليها من الاثار ومعرفة حالها عند مقابلتها لما عدا اصالة الفساد من الاصول يتوقف على بيان مدركها من الادلة الاربعة ولا بد من تقديم ما فيه اشارة الى هذه القاعدة في الجملة من الكتاب والسنة اما الكتاب فمنه ايات منها قوله تعالى وقولوا للناس حسنا بناء على تفسيره بما في الكافي من قوله ع لا تقولوا الا خيرا حتى تعلموا ما هو ولعل مبناه على ارادة الظن والاعتقاد من القول ومنها قوله تعالى اجتنبوا كثيرا من الظن ان بعض الظن اثم فان ظن السوء اثم والا لم يكن شيء من الظن اثما ومنها قوله تعالى اوفوا بالعقود بناء على ان الخارج من عمومه ليس الا ما علم فساده لانه المتيقن وكذا قوله تعالى الا ان تكون تجارة عن تراض والاستدلال به يظهر من المحقق الثاني حيث تمسك في مسئلة بيع الراهن مدعيا لسبق اذن المرتهن وانكار المرتهن السبق بان الاصل صحة البيع ولزومه ووجوب الوفاء بالعقد لكن لا يخفى ما فيه من الضعف واضعف منه دعوى دلالة الايتين الاوليين واما السنة فمنها ما في الكافي عن امير المؤمنين ع ضع امر اخيك على احسنه حتى يأتيك ما يقلبك عنه ولا تظنن بكلمة خرجت من اخيك سوءا وانت تجد لها في الخير سبيلا ومنها قول الصادق ع لمحمد بن الفضل يا محمد كذب سمعك وبصرك عن اخيك فان شهد عندك خمسون قسامة انه قال وقال لم اقل فصدقه وكذبهم ومنها ما ورد مستفيضا ان المؤمن لا يتهم اخاه وانه اذا اتهم اخاه انماث الايمان في قلبه كانمياث الملح في الماء وان من اتهم اخاه فلا حرمة بينهما وان من اتهم اخاه فهو ملعون ملعون الى غير ذلك من الاخبار المشتملة على هذه المضامين وما يقرب منها هذا ولكن الانصاف عدم دلالة هذه الاخبار الا على انه لا بد من ان يحمل ما يصدر من الفاعل على الوجه الحسن عند الفاعل ولا يحمل على الوجه القبيح عنده وهذا غير ما نحن بصدده فانه اذا فرض دوران العقد الصادر منه بين كونه صحيحا او فاسدا لا على وجه قبيح بل فرضنا الامرين في حقه مباحا كبيع الراهن بعد رجوع المرتهن عن الاذن واقعا او قبله فان الحكم باصالة عدم ترتب الاثر على البيع مثلا لا يوجب خروجا عن الاخبار المتقدمة الامرة بحسن الظن بالمؤمن في المقام خصوصا اذا كان المشكوك فعل غير المؤمن او فعل المؤمن الذي يعتقد بصحة ما هو الفاسد عند الحامل ثم لو فرضنا انه يلزم من الحسن ترتيب الاثار ومن القبيح عدم الترتيب كالمعاملة المرددة بين الربوية وغيرها لم يلزم من الحمل على الحسن بمقتضى تلك الاخبار الحكم بترتيب الاثار لان مفادها

بصفة

بصفة الحسن في فعل المؤمن بمعنى عدم الجرح في فعله لا ترتيب جميع اثار ذلك الفعل الحسن الا ترى انه لو دار الامر بين كون الكلام المسموع من مؤمن بعيد سلاما او تحية او شتما لم يلزم من الحمل على الحسن وجوب رد السلام ومما يؤيد ما ذكرنا جمع الامام ع في رواية محمد بن الفضل بين تكذيب خمسين قسامة اعني البينة العادلة وتصديق الاخ المؤمن فانه مما لا يمكن الا بحمل تصديق المؤمن على الحكم بمطابقة الواقع المستلزم لتكذيب القسامة بمعنى المخالفة للواقع مع الحكم بصدقهم في اعتقادهم لانهم اولى بحسن الظن بهم من المؤمن الواحد فالمراد من تكذيب السمع والبصر تكذيبهما فيما يفهمان من ظواهر بعض الافعال من القبح كما اذا ترى شخصا ظاهر الصحة يشرب الخمر في مجلس يظن انه مجلس الشرب وكيف كان فعدم وفاء الاخبار بما نحن بصدده اوضح من ان يحتاج الى البيان حتى المرسل الاول بقرينة ذكر الاخ وقوله ولا تظنن الخبر ومما يؤيد ما ذكرنا ايضا ما ورد في غير واحد من الروايات من عدم جواز الوثوق بالمؤمن كل الوثوق مثل رواية عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع قال لا تثقن باخيك كل الثقة فان صرعة الاسترسال لا تستقال وما في نهج البلاغة عنه ع اذا استولى الصلاح على الزمان واهله ثم اساء رجل الظن برجل لم يظهر منه خزية فقد ظلم واذا استولى الفساد على الزمان واهله ثم احسن رجل الظن برجل فقد غرر وفي معناه قول ابي الحسن ع في رواية محمد بن هرون الجلاب اذا كان الجور اغلب من الحق لا يحل لاحد ان يظن باحد خيرا حتى يعرف ذلك منه الى غير ذلك مما يجده المتتبع فان الجمع بينها وبين الاخبار المتقدمة يحصل بان يراد من الاخبار ترك ترتيب اثار التهمة والحمل على الوجه الحسن من حيث مجرد الحسن والتوقف فيه من حيث ترتيب سائر الاثار ويشهد له ما ورد من ان المؤمن لا يخلو عن ثلاثة الظن والحسد والطيرة فاذا حسدت فلا تبغ واذا ظننت فلا تحقق واذا تطيرت فامض الثالث الاجماع القولي والعملي اما القولي فهو مستفاد من تتبع فتاوى الفقهاء في موارد كثيرة فانهم لا يختلفون في ان قول مدعي الصحة في الجملة مطابق للاصل وان اختلفوا في ترجيحه على سائر الاصول كما ستعرف واما العملي فلا يخفى على احد ان سيرة المسلمين في جميع الاعصار على حمل الاعمال على الصحيح وترتيب اثار الصحيح في عباداتهم ومعاملاتهم ولا اظن احدا ينكر ذلك الا مكابرة الرابع العقل المستقل الحاكم بانه لو لم يبن على هذا الاصل لزم اختلال نظام المعاد والمعاش بل الاختلال الحاصل من ترك العمل بهذا الاصل ازيد من الاختلال الحاصل من ترك العمل بيد المسلم مع ان الامام ع قال لحفص بن غياث بعد الحكم بان اليد دليل الملك ويجوز الشهادة بالملك بمجرد اليد انه لولا ذلك لما قام للمسلمين سوق فيدل بفحواه على اعتبار اصالة الصحة في اعمال المسلمين مضافا الى دلالته بحكم اللفظ حيث ان الظاهر ان كل ما لولاه لزم الاختلال فهو حق لان الاختلال باطل والمستلزم للباطل باطل فنقيضه حق وهو اعتبار اصالة الصحة عند الشك في صحة ما صدر عن الغير ويشير اليه ايضا ما ورد من نفي الحرج وتوسعة الدين وذم من ضيقوا على انفسهم بجهالتهم وينبغي التنبيه على امور الاول ان المحمول عليه فعل المسلم هل الصحة باعتقاد الفاعل او الصحة الواقعية فلو علم ان معتقد الفاعل اعتقادا يعذر فيه صحة البيع او النكاح بالفارسي فشك في ان ما صدر عنه مع اعتقاد الشاك اعتبار العربية هل يحمل على كونه واقعا بالعربي حتى اذا ادعى عليه انه اوقعه بالفارسي وادعى هو انه اوقعه بالعربي فهل يحكم الحاكم المعتقد بفساد الفارسي بوقوعه بالعربي ام لا وجهان بل قولان ظاهر المشهور الحمل على الصحة الواقعية فاذا شك المأموم في ان الامام المعتقد لعدم وجوب السورة قرأها ام لا جاز له الايتمام به وان لم يكن له ذلك اذا علم بتركها ويظهر من بعض المتأخرين خلافه قال في المدارك في شرح قول المحقق ولو اختلف الزوجان فادعى احدهما وقوع العقد في حال الاحرام وانكر الاخر فالقول قول من يدعي الاحلال ترجيحا لجانب الصحة ان الحمل على الصحة انما يتم اذا كان المدعي لوقوع الفعل في حال الاحرام عالما بفساد ذلك اما مع عدمه فلا وجه للحمل على الصحة انتهى ويظهر ذلك من بعض من عاصرناه في اصوله وفروعه حيث تمسك في الاصل بالغلبة بل يمكن اسناد هذا القول الى كل من استند في هذا الاصل الى ظاهر حال المسلم كالعلامة وجماعة ممن تأخر عنه فانه لا يشمل صورة اعتقاد الصحة خصوصا اذا كان قد امضاه الشارع لاجتهاد او تقليد او قيام بينة او غير ذلك والمسئلة محل اشكال من اطلاق الاصحاب ومن عدم مساعدة دليلهم فان العمدة الاجماع ولزوم الاختلال والاجماع الفتوائي مع ما عرفت مشكل والعملي في مورد العلم باعتقاد الفاعل للصحة ايضا مشكل والاختلال يندفع بالحمل على الصحة في غير المورد المذكور وتفصيل المسئلة ان الشاك في الفعل الصادر من غيره اما ان يكون عالما بعلم الفاعل بصحيح الفعل وفاسده واما ان يكون عالما بجهله واما ان يكون جاهلا بحاله فان علم بعلمه بالصحيح والفاسد فاما ان يعلم بمطابقة اعتقاده لاعتقاد الشاك او يعلم بمخالفته او يجهل الحال لا اشكال في الحمل في الصورة الاولى واما الثانية فان لم يتنافيا في اعتقادهما بالصحة في فعل كأن اعتقد احدهما وجوب الجهر بالقراءة يوم الجمعة والاخر وجوب الاخفات فلا اشكال في وجوب الحمل على الصحيح باعتقاد الفاعل وان تصادما كما في العقد بالعربي والفارسي فان قلنا ان العقد بالفارسي منه سبب لترتب الاثار عليه من كل احد حتى المعتقد بفساده فلا ثمرة في الحمل على معتقد الحامل او الفاعل وان قلنا بالعدم كما هو الاقوى ففيه الاشكال المتقدم من تعميم الاصحاب في فتاويهم وفي بعض معاقد اجماعاتهم على تقديم قول مدعي الصحة ومن اختصاص الادلة بغير هذه الصورة وان جهل الحال فالظاهر الحمل لجريان الادلة بل يمكن جريان الحمل على الصحة في اعتقاده فيحمل على كونه مطابقا لاعتقاد الحامل لانه الصحيح وان كان عالما بجهله بالحال وعدم علمه بالصحيح والفاسد ففيه ايضا الاشكال المتقدم خصوصا اذا كان جهله مجامعا لتكليفه بالاجتناب كما اذا علمنا انه اقدم على بيع احد المشتبهين بالنجس لانه يحتمل ان يكون قد اتفق المبيع غير نجس وكذا ان كان جاهلا بحاله الا ان الاشكال في بعض هذه الصور اهون منه في بعض فلا بد من التتبع والتأمل الامر الثاني ان الظاهر من المحقق الثاني ان اصالة الصحة انما تجري في العقود بعد استكمال العقد للاركان قال في جامع المقاصد فيما لو اختلف الضامن والمضمون له فقال الضامن ضمنت وانا صبي بعد قول المصنف رجح تقديم قول الضامن ما هذا لفظه فان قلت للمضمون له اصالة الصحة في العقود وظاهر حال البالغ انه لا يتصرف باطلا قلنا ان الاصل في العقود الصحة بعد استكمال اركانها ليتحقق وجود العقد

قبله فلا وجه له فلو اختلفا في كون المعقود عليه هو الحر او العبد حلف منكر وقوع العقد على العبد وكذا الظاهر انما يتم مع الاشكال المذكور لاطلاق
انتهى وقال في باب الاجارة ما هذا لفظه لا شك انه اذا حصل الاتفاق على حصول جميع الامور المعتبرة في العقد من الايجاب والقبول من الكاملين
وجريانهما على العوضين المعتبرين ووقع الاختلاف في شرط مفسد فالقول قول مدعي الصحة بيمينه لانه الموافق للاصل لان الاصل عدم ذلك
المفسد والاصل في فعل المسلم الصحة اما اذا حصل الشك في الصحة والفساد في بعض الامور المعتبرة وعدمه فان الاصل لا يتم هنا فان الاصل عدم
السبب الناقل ومن ذلك ما لو ادعى انه اشترى العبد فقال بل بعتك الحر انتهى ويظهر هذا من بعض كلمات العلامة قال في القواعد لا يصح ضمان الصبي ولو اذن
له الولي فان اختلفا قدم قول الضامن لاصالة براءة الذمة وعدم البلوغ وليس لمدعي الصحة اصل يستند اليه ولا ظاهر يرجع اليه بخلاف ما لو ادعى
شرطا فاسدا لان الظاهر انهما لا يتصرفان باطلا وكذا البحث فيمن عرف له حالة جنون انتهى وقال في التذكرة لو ادعى المضمون له ان الضامن ضمن بعد
البلوغ وقال الضامن بل ضمنت لك قبله فان عينا له وقتا لا يحتمل بلوغه فيه قدم قول الصبي الى ان قال وان لم يعينا له وقتا فالقول قول الضامن
بيمينه [illegible] لاصالة عدم البلوغ وقال احد القولين قول المضمون له لان الاصل صحة الفعل وسلامته كما لو اختلفا في شرط مفسد والفرق ان
المختلفين في الشرط المفسد يقدم فيه قول مدعي الصحة لاتفاقهما على اهلية التصرف اذ من له اهلية التصرف لا يتصرف الا تصرفا صحيحا فكان القول

[illegible]

[illegible]

عدم السبب الشرعي فاذا شك فيه بني على البقاء وعدم وجود السبب ما لم يدل دليل على كون الموجود المردد بين السبب وغيره هو السبب فاذا لا منافاة بين
الحكم بترتيب الآثار المترتبة على البيع الصادر من غير بالغ وترتيب الآثار المترتبة على البيع الصادر عن بالغ لان الثاني يقتضي انتقال المال عن البائع لا الاول
لا بمقتضى الامر بمقتضى عدم بقي الكلام في اصالة الصحة في الاقوال والاعتقادات اما الاقوال فالصحة فيها يكون من جهة الاول من حيث كونه
حركة من حركات المكلف فيكون الشك من حيث كونه مباحا او محرما ولا اشكال في الحمل على الصحة من هذه الحيثية الثاني من حيث كونه كاشفا
عن مقصود المتكلم والشك من هذه الحيثية يكون من وجوه احدها من جهة ان المتكلم بذلك القول قصد الكشف بذلك عن معنى ام لم يقصد بل تكلم
به من غير قصد لمعنى ولا اشكال في اصالة الصحة من هذه الحيثية بحيث لو ادعى كون التكلم لغوا او غلطا لم يسمع منه الثاني من جهة ان المتكلم صادق في
اعتقاده ومعتقد لمؤدى ما يقوله ام هو كاذب في هذا التكلم في اعتقاده ولا اشكال في اصالة الصحة هنا ايضا فاذا اخبر بشيء جاز نسبة اعتقاد مفهومه
اليه ولا يسمع دعوى انه غير معتقد لما يقوله وكذا اذا قال افعل كذا جاز ان يسند اليه انه طالب في الواقع لا انه مظهر للطلب صورة لمصلحة كالتوطين
او لغيره وهذان الاصلان مما قامت عليهما السيرة القطعية مع امكان اجراء ما سلف من ادلة تنزيه فعل المسلم عن القبيح في المقام لكن استند
ليس بتلك الادلة الثالث من جهة كونه صادقا في الواقع او كاذبا وهذا معنى حجية خبره صدقا والظاهر عدم الدليل على وجوب الحمل على الصحة بهذا المعنى والظاهر
عدم الخلاف في ذلك اذ لم يقل احد بحجية كل خبر صدر من مسلم ولا دليل يفي بعمومه عليه حتى نرتكب دعوى خروج ما خرج بالدليل من الداخل وربما
يتوهم وجود الدليل العام من مثل الاخبار المتقدمة الآمرة بوجوب حمل امر المسلم على احسنه ما دل على وجوب تصديق المؤمن وعدم اتهامه وعموم ما خص
قوله اذا شهد عندك المسلمون فصدقهم وغير ذلك مما ذكرنا في بحث حجية خبر الواحد وذكرنا عدم دلالتها مع انه لو فرض دليل عام على حجية خبر كل مسلم
كان الخارج منه اكثر من الداخل لقيام الاجماع على عدم اعتباره في الشهادات ولا في الروايات الا مع شروط خاصة ولا في الحدسيات والنظريات الا في موارد
خاصة مثل الفتوى وشبهها نعم يمكن ان يدعى ان الاصل في خبر العدل الحجية لجملة مما ذكرناه في حجية الاخبار الآحاد وذكرنا ما يوجب تضعيف ذلك فراجع اما الاعتقادات
فنقول اذا كان الشك في ان اعتقاده ناش عن مدرك صحيح من دون تقصير عنه في مقدماته او من مدرك فاسد لتقصير منه في مقدماته فالظاهر وجوب الحمل على الصحيح
لظاهر بعض ما مر من وجوب حمل امور المسلمين على الحسن دون القبيح واما اذا شك في صحته بمعنى المطابقة للواقع فلا دليل على وجوب الحمل على ذلك لو ثبت ذلك ف
حجية كل خبر بما عرفت من ان الاصل في الخبر كونه كاشفا عن اعتقاد المخبر اما لو ثبت حجية خبره فقد يعلم ان العبرة باعتقاد المخبر كالمفتي وغيره من بعتبر
نظره في المطلب فيكون خبره كاشفا عن الحجة لا نفسها وقد يعلم من الدليل حجيته من حيث كونه حاكيا بالواقع حتى لا يقبل منه قوله اعتقد بكذا ولا يدل الدليل على
خصوص شهادته المتحققة تارة بالاخبار عن الواقع واخرى بالاخبار بعلمه به والمتبع في كل مورد ما دل عليه الدليل وقد يشتبه مقدار دلالة الدليل
ويترتب على ما ذكرنا قبول تعديلات اهل الرجال المكتوبة في كتبهم وصحة التعويل في العدالة على افتاء العدل المقام الثاني في بيان تعارض الاستصحاب
مع القرعة وتفصيل القول فيها يحتاج الى بسط لا يسعه الوقت مجمل القول فيها ان ظاهر اخبار القرعة اعم من جميع ادلة الاستصحاب فلا بد من تخصيصها بها
فيختص القرعة بموارد لا يجري فيها الاصول الثلاثة اعني البراءة والاحتياط والاستصحاب فلو دار الامر بين الحل والحرمة لم يكن موردا للقرعة لجريان
اصالة البراءة والاباحة وكذا الشبهة المحصورة لجريان دليل الاحتياط كما هو مجمل رواية القرعة الواردة في قطيع غنم علم بحرمة بعضه فيها وكذا لو دار الامر
بين الوجوب والحرمة نعم القرعة واردة على اصالة التخيير واصالتي الاباحة والاحتياط اذا كان مدركهما العقل وان كان مدركهما تعبد الشرع فيمكن
في دليل القرعة حاكم عليها كما لا يخفى لكن ذكر في محله ان ادلة القرعة لا يعمل بها بدون جبر عمومها بعمل الاصحاب او جماعة منهم والله العالم المقام الثالث في
تعارض الاستصحاب مع قاعدة من الاصول العملية اعني البراءة والاشتغال والتخيير اما اصالة البراءة فلا يعارض الاستصحاب ولا غيره من الاصول والادلة سواء
كان مدركها العقل او النقل اما العقل فواضح لان العقل لا يحكم بقبح العقاب الا مع عدم الدليل على التكليف قطعا او ظاهرا واما النقل فما كان منه
مساوقا لحكم العقل فقد اتضح امره والاستصحاب وارد عليه واما مثل قوله كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي فقد يتوهم ان مورد الاستصحاب خارج عنه لورود
النهي في المستصحب ولو بالنسبة الى الزمان السابق وفيه ان الشيء المشكوك في بقاء حرمته لم يرد نهي عن ارتكابه في هذا الزمان فلا بد من ان يكون مرخصا
فيه فعصير العنب بعد ذهاب ثلثيه بالهواء لم يرد فيه نهي وورود النهي عن شربه قبل ذهاب الثلثين لا يوجب المنع عن تناوله كما ان وروده في مطلق العصير
باعتبار وروده في بعض افراده لو كفى في الدخول فيما بعد الغاية لدل على المنع عن كل كلي ورد المنع عن بعض افراده والفرق في الافراد بين ما
كان تغيرها بتعدد الاحوال والزمان دون غيرها مما من الكلام ولهذا الاشكال في الرجوع الى البراءة مع عدم القول باعتبار الاستصحاب
يلوح في الضعف ما يقال من ان النهي الثابت بالاستصحاب عن نقض اليقين في فرد في تخصيص اخبار الرخصة وجه الضعف ان الظاهر من الروايات الرخصة في الشيء
المحتمل ورود نهي فيه من حيث عنوانه الخاص لا من حيث انه مشكوك الحكم والا فيمكن ان يقال ان النهي عن النقض في مورد عدم ثبوت الرخصة باصالة
الاباحة فيخصص الاستصحاب بما لا يجري فيه اصالة البراءة فالاولى في الجواب ان يقال ان دليل الاستصحاب بمنزلة معمم للنهي السابق بالنسبة الى الزمان اللاحق
فقوله لا تنقض اليقين بالشك يدل على ان النهي الوارد لا بد من ابقائه وفرض عمومه للزمان اللاحق وفرض الشيء في الزمان اللاحق مما ورد فيه النهي
ايضا فمجموع الرواية المذكورة ودليل الاستصحاب بمنزلة ان يقول كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي وكل نهي ورد في شيء فلا بد من تعميمه لجميع ازمنة احتماله فيكون
الرخصة في الشيء والملاك فيه يورود النهي المحكوم عليه بالدوام وعموم الازمان فكان مفاد الاستصحاب نفي ما يقتضيه الاصل الآخر في مورد الشك

لولا النهي وهذا معنى الحكومة كما سيجيء في باب التعارض ولا فرق فيما ذكرنا بين الشبهة الحكمية والموضوعية بل الامر في الشبهة الموضوعية اوضح لان الاستصحاب
الجاري فيها جار في الموضوع فيدخل في الموضوع المعلوم الحرمة مثلا استصحاب عدم ذهاب ثلثي العصير عند الشك في بقاء جزء منه لاجل الشك في الذهاب
يدخل في العصير قبل ذهاب ثلثيه المعلوم حرمته بالادلة فيخرج عن قوله كل شيء حلال حتى تعلم انه حرام نعم هنا اشكال في بعض اخبار اصالة البراءة في
الشبهة الموضوعية وهو قوله في الموثقة كل شيء حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك وذلك مثل الثوب عليك لعله سرقة والمملوك عندك
ولعله حر قد باع نفسه او قهر فبيع او امرأة تحتك هي اختك او رضيعتك والاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غيره او يقوم به البينة فانه قد يستند
بها جماعة كالعلامة في التذكرة وغيره على اصالة الاباحة مع ان اصالة الاباحة هنا معارضة باستصحاب حرمة التصرف في الاشياء المذكورة في الرواية فانه
عدم التملك في الثوب والحرية في المملوك وعدم تاثير العقد في الامرأة ولو اريد من الحلية في الرواية ما يترتب على اصالة الصحة في شراء الثوب والمملوك
واصالة عدم تحقق النسب والرضاع في المرأة كان خروجا عن الاباحة الثابتة باصالة الاباحة كما هو ظاهر الرواية وقد ذكرنا في مسألة اصالة البراءة بعض
الكلام في هذه الرواية فراجع الله الهادي هذا كله في قاعدة البراءة واما استصحابها فنقول لا يجامع استصحاب التكليف لان الحالة السابقة اما وجود
التكليف وعدمه لا على ما عرفت سابقا من ذهاب بعض المعاصرين الى امكان تعارض استصحاب الوجود والعدم في موضوع واحد ويمثل لذلك بمثل
صم يوم الخميس الثاني تعارض قاعدة الاشتغال مع الاستصحاب ولا اشكال بعد التامل في كون الاستصحاب واردا عليها لان المأخوذ في موضوع حكم
العقل الشك في براءة الذمة بدون الاحتياط فاذا قطع بها بحكم الاستصحاب فلا مورد للقاعدة كما لو جرى استصحاب وجوب التمام او القصر في بعض الموارد
التي يقتضي الاحتياط الجمع فيها بين القصر والتمام فان استصحاب وجوب احدهما وعدم وجوب الآخر مزيل لذمة المكلف عند الاقتصار على مستصحب الوجود
هذا حال القاعدة واما استصحاب الاشتغال في مورد القاعدة ما يقتضيه الاغماض عما ذكرناه سابقا من ان مجرد القاعدة لا يثبت ما يثبته القاعدة
فيتبع حكمها في تعارض الاستصحاب وحاصله ان الاستصحاب الوارد على قاعدة الاشتغال حاكم على استصحابه الثالث التخيير ولا يخفى ورود الاستصحاب
عليه اذ لا يبقى معه التحير الموجب للتخيير فلا يحكم بالتخيير بين الصوم والافطار في اليوم المحتمل كونه من شوال مع استصحاب عدم الهلال ولذا فرع الامام
قوله صم للرؤية وافطر للرؤية على قوله اليقين لا يدخله الشك اما الكلام في تعارض الاستصحاب وهي المسألة المهمة في باب تعارض الاصول التي
فيها كلمات العلماء في الاصول والفروع كما يظهر بالتتبع فاعلم ان الاستصحاب بين المتعارضين ينقسم الى اقسام كثيرة من حيث كونهما موضوعيين او
حكميين او مختلفين وجوديين او عدميين او مختلفين وكونهما في موضوع واحد او موضوعين وكون تعارضهما بانفسهما او بواسطة امر خارج الى غير
ذلك الا ان الظاهر ان اختلاف هذه الاقسام لا يوجب حكم المتعارضين الا من جهة واحدة وهي ان الشك في احد الاستصحابين اما ان يكون مسببا عن الشك
في الآخر من غير عكس واما ان يكون الشك فيهما مسببا عن ثالث واما كون الشك في كل منهما مسببا عن الشك في الآخر فغير معقول وما توهم له
التمثيل بالعامين من وجه وان الشك في اصالة العموم في كل منهما مسبب عن الشك في اصالة العموم في الآخر مندفع بان الشك في الاصلين مسبب عن العلم
الاجمالي بتخصيص احدهما وكيف كان فالاستصحاب المتعارضان على قسمين القسم الاول اذا كان الشك في احدهما مسببا عن الشك في الآخر فاللازم تقديم
السببي واجراء الاستصحاب فيه ورفع اليد عن الحالة السابقة للمستصحب الآخر مثاله استصحاب طهارة الماء المغسول به ثوب نجس فان الشك في بقاء نجاسة
الثوب وارتفاعها مسبب عن الشك في بقاء طهارة الماء وارتفاعها فيستصحب طهارته ويحكم بارتفاع نجاسة الثوب خلافا لجماعة لوجوه ذكرها الاجماع
على ذلك في موارد لا تحصى فانه لا يحتمل الخلاف في تقديم الاستصحاب في الملزومات الشرعية كالطهارة من الحدث والخبث وكرية الماء واطلاقه وحياة المفقود وبراءة
الذمة من الحقوق والمزاحم للحج ونحو ذلك على استصحاب عدم لوازمها الشرعية كما لا يخفى على الفطن المتتبع نعم بعض العلماء في بعض المقامات يعارض احدهما
بالآخر كما سيجيء ويؤيده السيرة المستمرة بين الناس على ذلك بعد الاطلاع على حجية الاستصحاب كما هو كذلك في الاستصحابات العرفية الثاني ان قوله لا
تنقض اليقين بالشك باعتبار دلالته على جريان الاستصحاب في الشك السببي مانع عن قابلية شموله لجريان الاستصحاب في الشك المسببي يعني ان نقض اليقين
لا يصير نقضا بالدليل لا بالشك فلا يشمله النهي في لا تنقض واللازم من شمول لا تنقض للشك المسببي نقض اليقين في مورد الشك السببي لا لدليل
شرعي يدل على ارتفاع الحالة السابقة فيه فيلزم من اهمال الاستصحاب في الشك السببي طرح عموم لا تنقض من غير مخصص وهو باطل واللازم من اهماله
في الشك المسببي عدم قابلية العموم لشمول المورد وهو غير منكر بيان ذلك ان معنى عدم نقض اليقين رفع اليد عن الامور السابقة المضادة الآثار
المتيقن فعدم نقض طهارة الماء لا معنى له الا رفع اليد عن النجاسة السابقة المعلومة في الثوب اذ الحكم بنجاسته نقض لليقين بالطهارة المذكورة بلا
حكم من الشارع بطرو النجاسة وهو طرح لعموم لا تنقض من غير مخصص اما الحكم بزوال النجاسة فليس نقضا لليقين بالنجاسة الا بحكم الشارع بطرو الطهارة على الثوب
والحاصل ان مقتضى عموم لا تنقض للشك السببي نقض الحالة السابقة لمورد الشك المسببي ودعوى ان اليقين بالنجاسة ايضا من افراد العام فلا
وجه لطرحه وادخال اليقين بطهارة الماء فيه فاسدة لان معنى عدم نقض يقين النجاسة ايضا رفع اليد عن الامور السابقة المضادة لآثار المستصحب
كالطهارة السابقة الحاصلة لملاقيه وغيرها فيعود المحذور والا ان يلتزم هنا ايضا ببقاء طهارة الملاقي وسيجيء فساده وثانيا ان نقض يقين النجاسة بالدليل
الدال على ان كل نجس غسل بماء طاهر فقد طهر وفائدة استصحاب الطهارة اثبات كون الماء طاهرا به بخلاف نقض يقين الطهارة بالنجاسة بيان ذلك انه لو عملنا
باستصحاب النجاسة كنا قد طرحنا اليقين بطهارة الماء من غير ورود دليل شرعي على نجاسته لان بقاء النجاسة في الثوب لا يوجب زوال الطهارة عن الماء بخلاف ما

علمنا باستصحاب طهارة الماء فانه يوجب زوال نجاسة الثوب بالدليل الشرعي وهو ما دل على ان الثوب المغسول بالماء الطاهر يطهر فطرح اليقين بالنجاسة لقيام الدليل على طهارته هذا وقد يشكل بان اليقين بطهارة الماء واليقين بنجاسة الثوب المغسول به كل منهما يقين سابق شك في بقائه وارتفاعه وحكم الشارع بعدم النقض نسبته اليهما على حد سواء لان نسبة حكم العام الى افراده على سواء فكيف يلاحظ ثبوت هذا الحكم لليقين بالطهارة اولا حتى يجب نقض اليقين بالنجاسة لانه مدلوله ومقتضاه والحاصل ان جعل شمول حكم العام لبعض الافراد سببا لخروج بعض الافراد عن الحكم او عن الموضوع كما فيما نحن فيه فاسد بعد فرض تساوي الفردين في الفردية مع قطع النظر عن ثبوت الحكم ويدفع بان فردية احد الشيئين اذا توقف على خروج الاخر المفروض الفردية عن العموم وجب الحكم بعدم فرديته ولم يجز رفع اليد عن العموم لان رفع اليد عنه يتوقف على شمول العام لذلك الشيء المفروض فرديته وتوقف فرديته على رفع اليد عن العموم وهو دور محال وان شئت قلت ان حكم العام من قبيل لازم الوجود للشك السببي كما هو شان الحكم الشرعي وموضوعه فلا يوجد في الخارج الا محكوما والمفروض ان الشك المسببي ايضا من لوازم وجود ذلك الشك فيكون حكم العام وهذا الشك لازمان لملزوم ثالث في مرتبة واحدة فلا يجوز ان يكون احدهما موضوعا للاخر لتقدم الموضوع طبعا الثالث انه لو لم يبن على تقديم الاستصحاب في الشك السببي كان الاستصحاب قليل الفائدة جدا لان المقصود من الاستصحاب غالبا ترتيب الاثار الثابتة للمستصحب وتلك الاثار ان كانت موجودة سابقا اغنى استصحابها عن استصحاب ملزومها فينحصر الفائدة في الاثار التي كانت معدومة فاذا فرض معارضة الاستصحاب في الملزوم باستصحاب عدم تلك اللوازم والمعاملة معهما على ما ياتي في الاستصحابين المتعارضين لغى الاستصحاب في الملزوم وانحصرت الفائدة في استصحاب الاحكام التكليفية التي يراد بالاستصحاب ابقاء انفسها في الزمان اللاحق ويرد عليه منع عدم الحاجة الى الاستصحاب في الاثار السابقة بناء على ان اجراء الاستصحاب في نفس تلك الاثار موقوف على احراز الموضوع لها وهو مشكوك فيه بل لابد من استصحاب الموضوع اما ليترتب عليه تلك الاثار فلا يحتاج الى استصحاب انفسها الموقوفة على بقاء الموضوع يقينا كما حققنا سابقا في مسئلة اشتراط بقاء الموضوع واما ليحصل شرط الاستصحاب في نفس تلك الاثار كما توهمه بعض فيما تقدم سابقا من ان بعضهم تخيل ان موضوع المستصحب يحرز بالاستصحاب فيستصحب والحاصل ان الاستصحاب في الملزوم مما يحتاج اليه على كل تقدير الرابع ان المستفاد من الاخبار عدم الاعتبار باليقين السابق في مورد الشك المسبب بيان ذلك ان الامام عليه السلام علل وجوب البناء على الوضوء السابق في صحيحة زرارة بمجرد كونه متيقنا سابقا غير متيقن الارتفاع في اللاحق وبعبارة اخرى علل بقاء الطهارة المستلزم لجواز الدخول في الصلوة بمجرد الاستصحاب ومن المعلوم ان مقتضى استصحاب الاشتغال بالصلوة عدم براءة الذمة بهذه الصلوة حتى ان بعضهم جعل استصحاب الطهارة وهذا الاستصحاب من الاستصحابين المتعارضين فلولا عدم جريان هذا الاستصحاب وانحصار الاستصحاب في المقام باستصحاب الطهارة لم يصح تعليل المضي على الطهارة بنفس الاستصحاب لان تعليل تقديم احد الشيئين على الاخر بامر مشترك بينهما قبيح بل اقبح من الترجيح بلا مرجح وبالجملة فارى المسئلة غير محتاجة الى اتعاب النظر ولذا لا يتامل العامي بعد افتائه باستصحاب الطهارة في الماء المشكوك في رفع الحدث والخبث به وترتيب اثاره وترتيب الاثار المسبوقة بالعدم عليه هذا كله اذا عملنا باستصحاب الطهارة من باب الاخبار اما لو عملنا به من باب الظن فلا ينبغي الارتياب فيما ذكرنا لان الظن بعدم اللازم مع فرض الظن بالملزوم محال عقلا فاذا فرض حصول الظن بطهارة الماء عند الشك فيلزمه عقلا الظن بزوال النجاسة عن الثوب والشك في طهارة الماء ونجاسة الثوب وان كانا في زمان واحد الا ان الاول لما كان سببا للثاني كان حال الذهن في الثاني تابعا لحاله بالنسبة الى الاول فلابد من حصول الظن بعدم النجاسة في المثال فاختصاص الاستصحاب المفيد للظن بما كان الشك فيه غير تابع لشك اخر يوجب الظن فافهم فانه لا يخلو عن دقة ويشهد لما ذكرنا ان العقلاء البانين على الاستصحاب في امور معاشهم بل معادهم لا يلتفتون في تلك المقامات الى هذا الاستصحاب ابدا ولو نبههم احد لم يعتنوا فيعزلون حصة الغائب من الميراث ويصححون معاملته وكلائه ويؤدون عنه فطرته اذا كان عيالهم الى غير ذلك من موارد ترتيب الاثار الحادثة على المستصحب ثم انه يظهر الخلاف في المسئلة من جماعة منهم الشيخ والمحقق والعلامة في بعض اقواله وجماعة من متاخري المتاخرين فقد ذهب الشيخ في ط الى عدم وجوب فطرة العبد اذا لم يعلم خبره واستحسنه المحقق في المعتبر محتجا عليه بالاصل لا للوجوب باصالة البقاء بانها معارضة باصالة عدم الوجوب وعن نظره وجوب الفطرة عنه بجواز عتقه في الكفارة بالمنع عن الاصل تارة والفرق بينهما اخرى وقد صرح في اصول المعتبر بان استصحاب الطهارة عند الشك في الحدث معارض باستصحاب عدم براءة الذمة بالصلوة بالطهارة المستصحبة وقد عرفت ان المنصوص في صحيحة زرارة العمل باستصحاب الطهارة على وجه يظهر منه خلوه عن المعارض وعدم جريان استصحاب الاشتغال وحكي عن العلامة في بعض كتبه الحكم بطهارة الماء القليل الواقع فيه صيد مرمي لم يعلم استناد موته الى الرمي لكنه اختار في غيره الحكم بنجاسته وتبعه عليه الشهيد وغيرهما وهو المختار بناء على ما عرفت تحقيقه وانه اذا ثبت باصالة عدم التذكية موت الصيد جرى عليه جميع احكام الميتة التي منها انفعال الماء الملاقي له نعم ربما قيل ان تحريم الصيد ان كان لعدم العلم بالتذكية فلا يوجب تنجيس الملاقي وان كان للحكم عليه شرعا بعدمها اتجه الحكم بالتنجيس ويرجع الاول الى كون حرمة الصيد مع الشك في التذكية للتعبد من جهة الاخبار المعللة بحرمة اكل الميتة بعدم العلم بتذكيته وهو حسن لو لم يترتب عليه من احكام الميتة الا حرمة الاكل والظن انه لا يلتزم مع ان المستفاد من حرمة الاكل كونها ميتة لا التحريم تعبدا ولذا استفيد بعض بالنهي عن المذكية من النهي عن الاكل دلالته على بعض بل يرى التعارض بين الاستصحابين في المقام صرح بالجمع بينهما في الحكم في مسئلة الصيد بكونه ميتة طاهرا ويرد عليه انه لا معنى للجمع في مثل هذا الاستصحاب

الحكم

الحكم بطهارة الماء ان كان بمعنى ترتيب اثار الطهارة من رفع الحدث والخبث به فلا ريب ان نسبة استصحاب بقاء الحدث والخبث الى استصحاب طهارة الماء بعينها نسبة استصحاب طهارة الماء الى استصحاب عدم التذكية وكذا الحكم بموت الصيد فانه ان كان بمعنى انفعال الملاقي له بعد ذلك والمنع عن استصحابه في الصلوة فلا ريب ان استصحاب طهارة الملاقي واستصحاب جواز الصلوة معه قبل زهاق روحه نسبتهما اليه كنسبة استصحاب طهارة الماء اليه ومما ذكرنا يظهر النظر فيما ذكره في الايضاح تقريبا للجمع بين الاصلين في الصيد الواقع من ان لاصالة الطهارة حكمين طهارة الماء وحل الصيد ولاصالة الموت حكمان نجاسة واحكام الميتة للصيد ونجاسة الماء فيعمل بكل من الاصلين في نفسه لاصالته دون الاخر لفرعيته فيه انتهى وليت شعري هل نجاسة الماء الا من احكام الميتة فاين الاصالة والفرعية وتبعه في ذلك بعض من عاصرناه فحكم في الجلد المطروح باصالة الطهارة وحرمة الصلوة فيه ويظهر ضعف ذلك مما تقدم واضعف من ذلك حكمه في الثوب الرطب المستصحب نجاسته المنشور على الارض بطهارة الارض اذ لا دليل على ان النجس بالاستصحاب منجس وليت شعري اذا لم يكن النجس بالاستصحاب منجسا ولا الطاهر به مطهرا فكان كلما يثبت بالاستصحاب لا دليل على ترتيب اثار الشيء الواقعي عليه لان الاصل عدم تلك الاثار فاي فائدة في الاستصحاب وقال في الوافية في شرائط الاستصحاب الخامس ان لا يكون هناك استصحاب في امر ملزوم لخلاف ذلك المستصحب مثلا اذا ثبت في الشرع ان الحكم بكون الشيء ميتة يستلزم الحكم بنجاسة الماء القليل الواقع فيه ولا يجوز الحكم بنجاسة الماء القليل الواقع فيه فلا يجوز الحكم بنجاسة الماء القليل ولا بطهارة الحيوان في مسئلة الصيد المرمي الواقع فيه لكن بعض الاصحاب لم ينتبه لهذا التلازم وحكم بنجاسة الصيد وطهارة الماء انتهى ثم اعلم انه قد حكى بعض مشايخنا المعاصرين عن الشيخ علي في حاشية الروضة دعوى الاجماع على تقديم الاستصحاب الموضوعي على الحكمي ولعلها مستنبطة من بناء العلماء واستمرار السيرة على ذلك لا يعارض احد استصحاب كرية الماء باستصحاب بقاء النجاسة فيما يغسل به ولا استصحاب القلة باستصحاب طهارة الماء الملاقي للنجس ولا استصحاب حيوة ... باستصحاب فساد ... وكلمة تكشف قد عرفت فيما تقدم من الشيخ والمحقق خلاف ذلك هذا مع ان الاستصحاب في الشك السببي دائما من قبيل الموضوع بالنسبة الى الاخر لان زوال المستصحب الاخر من احكام بقاء المستصحب بالاستصحاب السببي فهو من قبيل الموضوع للحكم فان طهارة الماء من احكام الموضوع لتحمل عليها زوال النجاسة عن المغسول به واي فرق بين استصحاب طهارة الماء واستصحاب كريته هذا كله فيما اذا كان الشك في احدهما مسببا عن الشك في الاخر واما القسم الثاني وهو ما اذا كان الشك في كليهما مسببا عن امر ثالث كما اذا علم ارتفاع احد الحادثين لا بعينه وشك في تعيينه وحكم الكل في اقسام ثلثة فاما ان يكون العمل بالاستصحابين مستلزما لمخالفة قطعية عملية لذلك العلم الاجمالي كما لو علم اجمالا بنجاسة احد الطاهرين واما ان لا يكون وعلى الثاني فاما ان يقوم دليل من الخارج على عدم الجمع وهنا دعويان الاولى عدم الترجيح بما يوجد مع احدهما من المرجحات خلافا لجماعة قال في محكي تمهيد القواعد اذا تعارض اصلان عمل بالارجح منهما لاعتضاده بما يرجحه فان تساويا خرج في المسئلة وجهان غالبا ثم مثل له بامثلة منها مسئلة الصيد الواقع في الماء الى اخر ما ذكره وصرح بذلك جماعة من متاخري المتاخرين والحق على المختار من اعتبار الاستصحاب من باب التعبد هو عدم الترجيح بالمرجحات الاجتهادية لان مؤدى الاستصحاب هو الحكم الظاهري فالمرجح الكاشف عن الحكم الواقعي لا يوجب قوة في الحكم الظاهري حتى يوجب اعتضاده وبالجملة فالمرجحات الاجتهادية غير موافقة في المضمون للاصول حتى تعاضدها وكذا الحال بالنسبة الى الاجتهادية فلا يرجح بعضها على بعض لموافقة الاصول التعبدية نعم لو كان اعتبار الاستصحاب من باب الظن النوعي امكن الترجيح بالمرجحات الاجتهادية بناء على ما يظهر من عدم الخلاف في اعمال التراجيح بين الادلة الاجتهادية كما ادعاه صريحا بعضهم لكن عرفت فيما مضى عدم الدليل على الاستصحاب من غير جهة الاخبار الدالة على كونه حكما ظاهريا فلا ينفع ولا يقدح فيه موافقة الامارات الواقعية ومخالفتها هذا كله مع الاغماض عما سيجئ من عدم شمول لا تنقض للمتعارضين وفرض شمولها لهما من حيث الذات نظير شمول اية النبا من حيث الذات للخبرين المتعارضين وانما لم يجب العمل بهما فعلا لامتناع ذلك بناء على المختار في اثبات الدعوى الثانية فلا وجه لاعتبار المرجح اصلا لانه انما يكون مع التعارض وقابلية المتعارضين في انفسهما للعمل الدعوى الثانية انه اذا لم يكن مرجح فالحق التساقط دون التخيير لا لما ذكره بعض المعاصرين من ان الاصل في تعارض الدليلين التساقط لعدم تناول دليل حجيتهما لصورة التعارض لما تقرر في باب التعارض من ان الاصل في المتعارضين التخيير اذا كان اعتبارهما من باب التعبد لا الطريقية بل لان العلم الاجمالي هنا بانتقاض احد الضدين يوجب خروجهما عن مدلول لا تنقض لان قوله لا تنقض اليقين بالشك ولكن تنقضه بيقين مثله يدل على حرمة النقض بالشك ووجوب النقض باليقين فاذا فرض اليقين بارتفاع الحالة السابقة في احد المستصحبين فلا يجوز ابقاء كل منهما تحت عموم حرمة النقض بالشك لانه مستلزم لطرح الحكم بنقض اليقين بمثله ولا ابقاء احدهما المعين لاشتراك الاخر معه في مناط الدخول من غير مرجح واما احدهما المخير فليس من افراد العام اذ ليس فردا ثالثا غير الفردين المتشخصين في الخارج فاذا خرجا لم يبق شيء وقد تقدم نظير ذلك في الشبهة المحصورة وان قوله كل شيء حلال حتى تعرف انه حرام لا يشمل شيئا من المشتبهين وربما يتوهم ان عموم دليل الاستصحاب نظير قوله اكرم العلماء وانقذ كل غريق واعمل بكل خبر في انه اذا تعذر العمل بالعام في فردين متنافيين لم يجز طرح كليهما بل لابد من العمل بالممكن وهو احدهما تخييرا وطرح الاخر لان هذا غاية المقدور ولذا ذكرنا في باب التعارض ان الاصل في الدليلين المتعارضين مع فقد الترجيح التخيير بالشرط المتقدم لا التساقط والاستصحاب ايضا احد الادلة فالواجب العمل باليقين السابق بقدر الامكان فاذا تعذر العمل باليقينين من جهة تنافيهما وجب العمل باحدهما ولا يجوز طرحهما ويندفع هذا التوهم بان عدم التمكن من العمل بكلا الفردين ان كان لعدم القدرة على ذلك مع قيام المقتضي للعمل فيهما فالخارج هو غير المقدور وهو العمل بكل منهما مجامعا مع العمل بالاخر واما فعل احدهما المنفرد عن الاخر فهو مقدور

في الاستصحاب

فلا يجوز تركه وفيما نحن فيه ليس كذلك اذ بعد العلم الاجمالي لا يكون المقتضي لحرمة نقض كلا اليقينين موجودا مع منع عنها عدم العلة نعم مثال هذا انه
الاستصحاب ان يكون هناك استصحابان بشكين مستقلين امتنع شرعا او عقلا العمل بكليهما من دون علم اجمالي بانتقاض احد المستصحبين بيقين
الارتفاع فانه يتخير العمل باحدهما المخير وطرح الاخر فيكون تحيرا الظاهري مؤدي احدهما وانما لم نذكر هذا القسم في اقسام تعارض الاستصحاب
لعدم العثور على مصداق له فان الاستصحابات المتعارضة يكون التنافي بينها من جهة اليقين بارتفاع احد المستصحبين وقد عرفت ان عدم العمل بكلا الا
الاستصحابين ليس مخالفة لدليل الاستصحاب وعما العمل بالعلم الاجمالي بانتقاض اليقين باليقين فلم يخرج عن عموم لا تنقض عنوانا ينطبق على الواحد التخييري وايضا
فليس المقام من قبيل ما كان الخارج من العام فردا معينا في الواقع غير معين عندنا ليكون الفرد الاخر الغير المعين باقيا تحت العام كما اذا قال اكرم العلماء
وخرج فرد واحد غير معين عندنا فيمكن هنا ايضا الحكم بالتخيير العقلي في الافراد اذ لا استصحاب في الواقع حتى يعلم بخروج فرد منه وبقاء فرد اخر
الواقع بقاء احد الحالتين وارتفاع الاخرى نعم نظيره في الاستصحاب ما لو علمنا بوجوب العمل باحد الاستصحابين المذكورين ووجوب طرح
الاخر بان حرم نقض احد اليقينين بالشك ووجب نقض الاخر به معلوم ان ما نحن فيه ليس كذلك لان المعلوم اجمالا فيما نحن فيه بقاء احد المستصحبين
لا بوصف انه مؤدى الاستصحاب وارتفاع الاخر لا اعتبار الشارع لاحد الاستصحابين والغاء الاخر فتبين ان الخارج من عموم لا تنقض ليس واحدا من المتعارضين لا
معينا ولا مخيرا بل لما وجب نقض اليقين باليقين وجب ترتيب اثار الارتفاع على المرتفع الواقعي وترتيب اثار البقاء على الباقي الواقعي من دون ملاحظة
الحالة السابقة فيهما فيرجع الى قواعد اخر غير الاستصحاب كما لو لم يكونا مسبوقين بحالة سابقة ولذا لا نفرق في حكم الشبهة المحصورة بين كون الحالة
السابقة في المشتبهين هي الطهارة او النجاسة وبين عدم الحالة السابقة معلومة فان مقتضى الاحتياط فيهما وفيما تقدم في مسألة الماء النجس المتمم
كرا الرجوع الى قاعدة الطهارة وهكذا وجميع ما ذكرنا يظهر انه لا فرق في التساقط بين ان يكون في كل من الطرفين اصل واحد وبين ان يكون في احدهما ازيد
من اصل واحد فالترجيح بكثرة الاصول بناء على اعتبارها من باب التعبد لا وجه له لان المفروض ان العلم الاجمالي يوجب خروج جميع مجاري الاصول عن
مدلول لا تنقض على ما عرفت نعم يتجه الترجيح بناء على اعتبار الاصول من باب الظن واما الصورة الثالثة وهو ما يعمل فيه بالاستصحابين فهو ما كان العلم
الاجمالي بارتفاع احد المستصحبين فيه غير مؤثر شيئا فمخالفته لا يوجب مخالفة عملية لحكم شرعي كما لو توضأ اشتباها بمائع مردد بين البول والماء فانه يحكم
ببقاء الحدث وطهارة الاعضاء استصحابا لهما وليس العلم الاجمالي بزوال احدهما مانعا من ذلك اذ الواحد المردد بين الحدث وطهارة البدن لا يترتب عليه حكم
شرعي حتى يكون ترتيبه مانعا عن العمل بالاستصحابين ولا يلزم من الحكم بوجوب الوضوء وعدم غسل الاعضاء مخالفة عملية لحكم شرعي ايضا نعم ربما يشكل ذلك
في الشبهة الحكمية وقد ذكرنا ما عندنا في المسألة في مقدمات حجية القطع عند التكلم في حجية العلم واما الصورة الرابعة وهو ما يعمل فيه باحدهما المعين
وهو ما كان احد المستصحبين المعلوم ارتفاع احدهما مما يكون موردا لابتلاء المكلف دون الاخر بحيث لا يتوجه على المكلف تكليف منجز يترتب اثر شرعي
عليه في الحقيقة هذا خارج عن تعارض الاستصحابين اذ قوله لا تنقض اليقين لا يشمل اليقين الذي لا يترتب عليه في حق المكلف اثر شرعي بحيث لا يتعلق
به اصلا كما اذا علم اجمالا بطروء الجنابة عليه او على غيره وقد تقدم امثلة ذلك ونظير هذا كثير مثل انه علم اجمالا بحصول التوكيل من الموكل الا ان الوكيل
يدعي وكالته في شيء والموكل ينكر توكيله في ذلك الشيء فانه لا خلاف في تقديم قول الموكل لاصالة عدم توكيله فيما يدعيه الوكيل ولم يعارضه احد باصالة
عدم توكيله فيما يدعيه الموكل بسبب ذلك لو تداعيا في كون النكاح دائما او منقطعا فان الاصل عدم النكاح الدائم من حيث انه سبب للارث ووجوب النفقة
والقسم ويتضح ذلك بتتبع كثير من فروع التنازع في ابواب الفقه ولك ان تقول بتساقط الاصلين في هذه المقامات والرجوع الى الاصول الاخر الجارية
في لوازم المشتبهين الا ان ذلك انما يمشي في استصحاب الامور الخارجية اما مثل اصالة الطهارة في كل واحد من المشتبهين فانه لا وجه للتساقط هنا ثم لو فرض
في هذه الامثلة اثر لذلك الاستصحاب الاخر دخل في القسم الاول ان كان الجمع بينه وبين الاستصحاب مستلزما لطرح علم اجمالي معتبر في العمل ولا عبرة
بغير المعتبر كما في الشبهة الغير المحصورة وفي القسم الثاني ان لم يكن هناك مخالفة عملية لعلم اجمالي معتبر فليك بالتامل في موارد اجتماع يقينين سابقين مع
العلم الاجمالي من عقل او شرع او غيرهما بارتفاع احدهما او بقاء الاخر والعلماء وان كان ظاهرهم الاتفاق على عدم وجوب الفحص في اجراء الاصول في
الشبهات الموضوعية ولازمه جواز اجراء المقلد لها بعد اخذ فتوى جواز الاخذ بها من المجتهد الا ان تشخيص سلامتها عن الاصول الحاكمة عليها ليس وظيفة كل
احد فلا بد اما من قدرة المقلد على تشخيص الحاكم من الاصول على غيره منها واما من اخذ خصوصيات الاصول السليمة عن الحاكم من المجتهد والا فربما يلتفت الى
الاستصحاب المحكوم من دون التفات الى استصحاب الحاكم وهذا يرجع في الحقيقة الى تشخيص الحكم الشرعي نظير تشخيص حجية اصل الاستصحاب وعدمها
عصمنا الله واخواننا من الزلل في القول والعمل بجاه محمد واله المعصومين صلوات الله عليهم اجمعين من كل زلل وحرره العبد المذنب ... الخوانساري

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على خير خلقه محمد واله الطاهرين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين في التعادل والترجيح وحيث ان
موردهما الدليلان المتعارضان فلا بد من تعريف التعارض وبيانه وهو لغة من العرض بمعنى الاظهار وغلب في الاصطلاح على تنافي الدليلين وتمانعهما
باعتبار مدلولهما ولذا ذكروا ان التعارض تنافي مدلولي الدليلين على وجه التناقض او التضاد وكيف كان فلا يتحقق الا بعد اتحاد الموضوع والا

لم يمتنع

في التعادل والتراجيح

لم يمتنع اجتماعهما ومنه يعلم انه لا تعارض بين الاصول وما يحصله المجتهد من الادلة الاجتهادية لان موضوع الحكم في الاصول الشيء بوصف انه مجهول
الحكم فالحكم بحلية العصير مثلا من حيث انه مجهول الحكم وموضوع الحكم الواقعي الفعل من حيث هو فاذا لم يطلع عليه المجتهد كان موضوع الحكم في الاصول باقيا
على حاله فيعمل على طبقه واذا اطلع المجتهد على دليل يكشف عن الحكم الواقعي فان كان بنفسه يفيد العلم صار المحصل له عالما بحكم العصير مثلا فلا يقتضي
الاصل حليته لانه انما اقتضى حلية مجهول الحكم فالحكم بالحرمة ليس طرحا للاصل بل هو بنفسه غير جار وغير مقتض لان موضوعه مجهول الحكم وان كان بنفسه
لا يفيد العلم بل هو محتمل الخلاف لكن ثبت اعتباره بدليل علمي فان كان الاصل مما كان مؤداه بحكم العقل كاصالة البراءة العقلية والاحتياط والتخيير
العقليين فالدليل وارد عليه ورافع لموضوعه لان موضوع الاول عدم البيان وموضوع الثاني احتمال العقاب ومورد الثالث عدم الترجيح
لاحد طرفي التخيير وكل ذلك مرتفع بالدليل الظني وان كان مؤداه من المجعولات الشرعية كالاستصحاب ونحوه كان ذلك الدليل حاكما على الاصل
بمعنى انه يحكم عليه بخروج مورده عن مجرى الاصل فالدليل العلمي المذكور وان لم يرفع موضوعه اعني الشك الا انه يرفع حكم الشك اعني الاستصحاب
وضابط الحكومة ان يكون احد الدليلين بمدلوله اللفظي متعرضا لحال الدليل الاخر ورافعا للحكم الثابت بالدليل الاخر عن بعض افراد موضوعه
فيكون مبينا لمقدار مدلوله مسوقا لبيان حاله متعرضا عليه نظير الدليل على انه لا حكم للشك في النافلة او مع كثرة الشك او مع حفظ الامام او المأموم
او بعد الفراغ من العمل فانه حاكم على الادلة المتكفلة لاحكام الشكوك فلو فرض انه لم يرد من الشارع حكم الشكوك لا عموما ولا خصوصا لم يكن مورد للادلة
النافية لحكم الشك في هذه الصور والفرق بينه وبين المخصص ان كون التخصيص بيانا للعام بحكم العقل الحاكم بعدم جواز ارادة العموم مع العمل بالخاص وهذا
بيان بلفظه للمراد ومفسر للمراد من العام فهو تخصيص في المعنى بعبارة التفسير ثم الخاص ان كان قطعيا تعين طرح عموم العام وان كان ظنيا دار الامر
بين طرحه وطرح العموم ويصلح كل منهما لرفع اليد بمضمونه على تقدير مطابقته للواقع عن الاخر فلا بد من الترجيح بخلاف الحاكم فانه يكتفي في صرف المحكوم عن ظاهره ولا
يكتفي بالمحكوم في صرف الحاكم عن ظاهره بل يحتاج الى قرينة اخرى كما يتضح ذلك بملاحظة الامثلة المذكورة فالثمرة بين التخصيص والحكومة تظهر في الظاهرين
حيث لا يقدم المحكوم ولو كان الحاكم اضعف منه لان صرفه عن ظاهره لا يحتاج الى قرينة اخرى مدفوعة بالاصل واما الحكم بالتخصيص فيتوقف على
ترجيح ظهور الخاص والا امكن رفع اليد عن ظهوره واخراجه عن الخصوص بقرينة صاحبه فلنرجع الى ما نحن بصدده من ترجيح حكومة الادلة الظنية على الاصول
فنقول قد جعل الشارع للشيء المحتمل للحل والحرمة حكما شرعيا اعني الحل ثم حكم بان الامارة الفلانية كخبر العادل الدال على حرمة العصير حجة بمعنى انه لا يعبأ
باحتمال مخالفة مؤداه للواقع فاحتمال حلية العصير المخالف للامارة بمنزلة العدم لا يترتب عليه حكم شرعي كان يترتب عليه لولا هذه الامارة وهو ما
ذكرنا من الحكم بالحلية الظاهرية فمؤدى الامارات بحكم الشارع كالمعلوم لا يترتب عليه الاحكام الشرعية المجعولة للمجهولات ثم ان ما ذكرنا من الورود والحكومة
جار في الاصول اللفظية ايضا فان اصالة الحقيقة او العموم معتبرة اذا لم يعلم هناك قرينة على المجاز فان كان المخصص مثلا دليلا علميا كان واردا على
الاصل المذكور فالعمل بالنص القطعي في مقابل الظاهر كالعمل بالدليل العلمي في مقابل الاصل العملي وان كان المخصص ظنيا معتبرا كان حاكما على الاصل
لان معنى حجية الظن جعل احتمال مخالفة مؤداه للواقع بمنزلة العدم في عدم ترتيب ما كان يترتب عليه من الاثر لولا حجية هذه الامارة وهو وجوب العمل
بالعموم عند احتمال وجود المخصص وعدمه فعدم العبرة باحتمال عدم التخصيص الغاء للعمل بالعموم فثبت ان النص وارد على اصالة الحقيقة اذا كان قطعيا
من جميع الجهات وحاكم عليه اذا كان ظنيا في الجملة كالخاص الظني السند مثلا ويحتمل ان يكون الظني ايضا واردا بناء على كون العمل بالظاهر عرفا وشرعا معلقا
على عدم التعبد بالتخصيص فحالها حال الاصول العقلية فتأمل هذا كله على تقدير كون اصالة الظهور من حيث اصالة عدم القرينة واما اذا كان من جهة
الظن النوعي الحاصل بارادة الحقيقة الحاصل من الغلبة او من غيرها فالظاهر ان النص وارد عليه مطلقا وان كان النص ظنيا لان الظاهر ان دليل حجية الظن
الحاصل بارادة الحقيقة الذي هو مستند اصالة الظهور مقيد بصورة عدم وجود ظن معتبر على خلافه فاذا وجد ارتفع موضوع ذلك الدليل نظير
ارتفاع موضوع الاصل بالدليل ويكشف عما ذكرنا انا لم نجد ولا نجد من انفسنا موردا يقدم فيه العام من حيث هو على الخاص وان فرض كونه
اضعف الظنون المعتبرة فلو كان حجية ظهور العام غير معلق على عدم الظن المعتبر على خلافه لوجد مورد نفرض فيه اضعفية مرتبة ظن الخاص من ظن العام
حتى يقدم عليه او مكافئته له حتى يتوقف مع انا لم نسمع موردا يتوقف في مقابلة العام من حيث هو والخاص فضلا عن ان يرجح عليه نعم لو فرض الخاص
ظاهرا خرج عن النص وصار من باب تعارض الظاهرين فربما يقدم العام وهذا نظير الاستصحاب على القول به فانه لم يسمع مورد يقدم الاستصحاب
على الامارة المعتبرة المخالفة له فيكشف عن ان افادته للظن او اعتبار ظنه النوعي مقيد بعدم ظن اخر على خلافه فافهم ثم ان التعارض على ما عرفت من
تعريفه لا يكون في الادلة القطعية لان حجيتها انما هي من حيث صفة القطع والقطع بالمتنافيين او باحدهما مع الظن بالاخر غير ممكن ومنه يعلم عدم وقوع
التعارض بين الدليلين يكون حجيتهما باعتبار صفة الظن الفعلي لان اجتماع الظنين بالمتنافيين محال فاذا تعارض سببا للظن الفعلي فان بقي الظن
احدهما فهو المعتبر والا تساقطا والمراد بقولهم ان التعارض لا يكون الا في الظنيين يريدون به الدليلين المعتبرين من حيث افادة نوعهما الظن وانما اطلقوا القول
في ذلك لان اغلب الامارات بل جميعها عند جل العلماء بل ما عدا جمع ممن قارب عصرنا من هذه الحيثية لا لافادة الظن الفعلي بحيث يناط الاعتبار به ومثل
هذا في القطعيات غير موجود اذ ليس هنا ما يكون اعتباره من باب افادة نوعه القطع لان هذا يحتاج الى جعل الشارع فيدخل في الادلة الغير القطعية لان
الاعتبار في الادلة القطعية من حيث صفة القطع وهي في المقام منتفية فيدخل في الادلة الغير القطعية اذا عرفت ما ذكرنا فاعلم ان الكلام في احكام التعارض

يقع في مقامين لان المتعارضين اما ان يكون لاحدهما مرجح على الآخر واما ان لا يكون بل يكونان متعادلين متكافئين وقبل الشروع في بيان حكمهما
لا بد من الكلام في القضية المشهورة وهي ان الجمع بين الدليلين مهما امكن اولى من الطرح على ان المصرح به في كلام بعضهم وفي معقد اجماع بعض
اعم من طرح احدهما لمرجح في الآخر فيكون الجمع مع التعادل اولى من التخيير ومع وجود المرجح اولى من الترجيح قال الشيخ ابن ابي جمهور الاحسائي في عوالي
اللئالي على ما حكي عنه ان كل حديثين ظاهرهما التعارض يجب عليك اولا البحث عن معناهما وكيفية دلالة الفاظهما فان امكنك التوفيق بينهما بالحمل
على جهات التاويل والدلالات فاحرص عليه واجتهد في تحصيله فان العمل بالدليلين مهما امكن خير من ترك احدهما وتعطيله باجماع العلماء فاذا لم
تتمكن من ذلك ولم يظهر لك وجهه فارجع الى العمل بهذا الحديث واشار بهذا الى مقبولة عمر بن حنظلة انتهى واستدل عليه تارة بان الاصل في الدليلين
الاعمال فيجب الجمع بينهما مهما امكن لاستحالة الترجيح من غير مرجح واخرى بان دلالة اللفظ على تمام معناه اصلية وعلى جزئه تبعية وعلى تقدير الجمع يلزم
اهمال دلالة تبعية وهو اولى مما يلزم على تقدير عدمه وهو اهمال دلالة اصلية ولا يخفى ان العمل بهذه القضية على ظاهرها يوجب سد باب الترجيح
والهرج في الفقه كما لا يخفى ولا دليل عليه بل الدليل على خلافه من الاجماع والنص اما عدم الدليل فلان ما ذكر من ان الاصل في الدليل الاعمال مسلم
لكن المفروض عدم امكانه في المقام فان العمل بقوله عليه السلام ثمن العذرة سحت وقوله لا باس ببيع العذرة على ظاهرهما غير ممكن والا لم يكونا متعارضين واخراجهما
عن ظاهرهما بحمل الاول على عذرة غير ماكول اللحم والثاني على عذرة ماكول اللحم ليس عملا بهما اذ كما يجب مراعاة السند في الرواية والتعبد بصدوره اذا
اجتمعت شرائط الحجية كذلك يجب التعبد بارادة المتكلم ظاهر الكلام المفروض وجوب التعبد بصدوره اذا لم يكن هناك قرينة صارفة ولا ريب ان التعبد بصدور
احدهما المعين اذا كان هناك مرجح والمخير اذا لم يكن ثابت على تقدير الجمع وعدمه فالتعبد بظاهره واجب كما ان التعبد بصدور الآخر ايضا واجب فيدور
الامر بين عدم التعبد بصدور ما عدا الواحد المتفق على التعبد به وبين عدم التعبد بظاهر الواحد المتفق على التعبد به ولا اولوية للثاني بل قد يتخيل
العكس من حيث ان في الجمع ترك التعبد بظاهرين وفي طرح احدهما ترك التعبد بسند واحد لكنه فاسد من حيث ان ترك التعبد بظاهر ما لم يثبت التعبد
بصدوره ولم يحرز كونه صادرا عن المتكلم وهو ما عدا الواحد المتيقن العمل به ليس مخالفا للاصل او تركا للتعبد بما يجب التعبد به ومما ذكرنا يظهر فساد توهم انه
اذا عملنا بدليل حجية الامارة فيهما وقلنا بان الخبرين معتبران سندا فيصيران كمقطوعي الصدور ولا اشكال ولا خلاف في انه اذا وقع التعارض بين ظاهر مقطوعي
الصدور كآيتين او متواترين وجب تاويلهما والعمل بخلاف ظاهرهما فيكون القطع بصدورهما عن المعصوم قرينة صارفة لتاويل كل من الظاهرين وتوضيح الفرق
وفساد القياس ان وجوب التعبد بالظواهر لا يزاحم القطع بالصدور بل القطع بالصدور قرينة على ارادة خلاف الظاهر وفيما نحن فيه يكون وجوب التعبد
بالظاهر مزاحما لوجوب التعبد بالسند وبعبارة اخرى العمل بمقتضى ادلة اعتبار السند والظاهر بمعنى الحكم بصدورهما وارادة ظاهرهما غير ممكن والممكن من هذه
الامور الاربعة اثنان لا غيرهما اما الاخذ بالسندين واما الاخذ بظاهر وسند من احدهما فالسند الواحد منهما متيقن الاخذ به وطرح احد الظاهرين وهو ظاهر
الآخر الغير المتيقن الاخذ بسنده ليس مخالفا للاصل لان المخالف للاصل ارتكاب التاويل في الكلام بعد الفراغ عن التعبد بصدوره فيدور الامر بين
مخالفة احد اصلين اما مخالفة دليل التعبد بالصدور في غير المتيقن التعبد واما مخالفة الظاهر في متيقن التعبد واحدهما ليس حاكما على الآخر لان الشك
فيهما مسبب عن ثالث فيتعارضان ومنه يظهر فساد قياس ذلك بالنص الظني السند مع الظاهر حيث يوجب الجمع بينهما بطرح ظهور الظاهر لا سند النص توضيحه
ان سند الظاهر لا يزاحم دلالته بديهة ولا سند النص ولا دلالته واما سند النص ودلالته فانما يزاحمان ظاهره لا سنده وهما حاكمان على ظهوره لان من آثار
التعبد به رفع اليد عن ذلك الظهور لان الشك فيه مسبب عن الشك في التعبد بالنص واضعف مما ذكر توهم قياس ذلك بما اذا كان خبر لا معارض له لكن
ظاهره مخالف للاجماع فانه يحكم بمقتضى اعتبار سنده بارادة خلاف الظاهر من مدلوله لكن لا دوران هناك بين طرح السند والعمل بالظاهر
وبين العكس اذ لو طرحنا سند ذلك الخبر لم يبق مورد للعمل بظاهره بخلاف ما نحن فيه فانا اذا طرحنا سند احد الخبرين امكننا العمل بظاهر الآخر ولا مرجح لعكس ذلك
بل الظاهر هو الطرح لان المرجع والمحكم في الامكان الذي قيد به وجوب العمل بالخبرين هو العرف ولا شك في حكم العرف واهل اللسان بعدم امكان العمل بعموم
اكرم العلماء ولا تكرم العلماء لو فرض علمهم بصدور كليهما حملوا امر الآمر بالعمل بهما على ارادة ما يعم العمل بخلاف ما يقتضيانه بحسب اللغة والعرف ولاجل ما ذكر
وقع من جماعة من اجلاء الرواة السؤال عن حكم الخبرين المتعارضين مع ما هو مركوز في ذهن كل واحد من ان كل دليل شرعي يجب العمل به مهما امكن فلو
فهموا عدم الامكان في المتعارضين لم يبق وجه للتحير الموجب للسؤال مع انه لم يقع الجواب في شيء من تلك الاخبار العلاجية بوجوب الجمع بتاويلهما معا وحمل
مورد السؤال على صورة تعذر تاويلهما ولو بعيدا تقييد بفرد غير واقع في الاخبار المتعارضة وهذا دليل آخر على عدم كلية هذه القاعدة هذا كله
مضافا الى مخالفتها للاجماع فان علماء الاسلام من زمن الصحابة الى يومنا هذا لم يزالوا يستعملون المرجحات في الاخبار المتعارضة بظواهرها ثم اختيار احدهما
وطرح الآخر من دون تاويلهما معا لاجل الجمع واما ما تقدم من عوالي اللئالي فليس نصا بل ولا ظاهرا في دعوى تقديم الجمع بهذا النحو على الترجيح والتخيير فان
الظاهر من الامكان في قوله فان امكنك التوفيق بينهما هو الامكان العرفي في مقابل الامتناع العرفي بحكم اهل اللسان فان حمل اللفظ على خلاف ظاهره بلا قرينة
غير ممكن عند اهل اللسان بخلاف حمل العام والمطلق على الخاص والمقيد ويؤيده قوله اخيرا فاذا لم تتمكن من ذلك ولم يظهر لك وجهه فارجع الى العمل بهذا الحديث
فان مورد عدم التمكن نادر جدا وبالجملة فلا يظن بصاحب العوالي ولا بمن هو دونه ان يقتصر في الترجيح على موارد لا يمكن تاويل كليهما فضلا عن
دعواه الاجماع على ذلك والتحقيق الذي عليه اهله ان الجمع بين الخبرين المتنافيين بظاهرهما على اقسام ثلثة احدها ما يكون متوقفا على تاويلهما معا والثاني

ما يتوقف

ما يتوقف على تاويل احدهما المعين والثالث ما يتوقف على تاويل احدهما لا بعينه اما الاول فهو الذي تقدم انه مخالف للدليل والنص والاجماع واما الثاني
فهو تعارض النص والظاهر الذي تقدم انه ليس بتعارض في الحقيقة واما الثالث فمن امثلته العام والخاص من وجه حيث يحصل الجمع بتخصيص احدهما مع
الآخر على خاصه ومثل قوله اغتسل يوم الجمعة بناء على ان ظاهر الصيغة الوجوب وقوله ينبغي غسل الجمعة بناء على ظهور هذه المادة في الاستحباب فان الجمع يحصل
برفع اليد عن ظاهر احدهما وحينئذ فان كان لاحد الظاهرين مزية وقوة على الآخر بحيث لو اجتمعا في كلام واحد نحو رايت اسدا يرمي او اتصلا في كلام
متكلم واحد تعين العمل بالاظهر وصرف الظاهر الى ما لا يخالفه كان حكم هذا حكم القسم الثاني في انه اذا تعبد بصدور الاظهر يصير قرينة صارفة للظاهر
من دون عكس نعم الفرق بينه وبين القسم الثاني ان التعبد بصدور النص لا يمكن الا بكونه صارفا عن الظاهر ولا معنى له غير ذلك ولذا ذكرنا دوران الامر
فيه بين طرح دلالة الظاهر وطرح سند النص وفيما نحن فيه يمكن التعبد بصدور الاظهر وابقاء الظاهر على حاله وصرف الاظهر لان كلا من الظهورين
مستند الى اصالة الحقيقة الا ان العرف يرجحون احد الظهورين على الآخر فالتعارض موجود والترجيح بالعرف بخلاف النص والظاهر واما لو لم يكن لاحد
الظاهرين مزية على الآخر فالظاهر ان الدليل في الجمع هو ترجيح التعبد بالصدور على اصالة الظهور غير جار هنا اذ لو جمع بينهما وحكم باعتبار سندهما
وبان احدهما لا بعينه مراد ولم يترتب على ذلك ازيد من الاخذ باحدهما اما لتساقط اصالتي الحقيقة في كل منهما لاجل التعارض فيعمل
بالاصل الموافق لاحدهما واما من باب التخيير في الاخذ بواحد من اصالتي الحقيقة على اضعف الوجهين في تعادل الاحوال اذا تكافأت وعلى كل
تقدير يجب طرح احدهما نعم يظهر الثمرة في اعمال المرجحات السندية في هذا القسم اذ على اعمال قاعدة الجمع يجب ان يحكم بصدورهما واجمالهما
كمقطوعي الصدور بخلاف ما اذا ادرجناه فيما لا يمكن الجمع فانه يرجع فيه الى المرجحات وقد عرفت ان هذا هو الاقوى وانه لا محصل للعمل بهما على
ان يكونا مجملين ويرجع الى الاصل الموافق لاحدهما ويؤيد ذلك بل يدل عليه ان الظاهر من العرف دخول هذا القسم في الاخبار العلاجية الآمرة بالرجوع
الى المرجحات لكن يوهنه ان اللازم حينئذ بعد فقد المرجحات التخيير بينهما كما هو صريح تلك الاخبار مع ان الظاهر من سيرة العلماء عدا ما سيجيء من الشيخ ره
في التهذيب والاستبصار في مقام الاستنباط التوقف والرجوع الى الاصل المطابق لاحدهما ومع مخالفتهما للاصل فاللازم التخيير على كل تقدير غاية
الامر ان التخيير شرعي ان قلنا بدخولهما في عموم الاخبار وعقلي ان لم نقل وقد يفصل بين ما اذا كان لكل من الظاهرين مورد سليم عن المعارض كالعامين
من وجه حيث ان مادة الافتراق في كل منهما سليم عن المعارض وبين غيره كقوله اغتسل للجمعة وينبغي غسل الجمعة فرجح الجمع على الطرح في الاول لوجوب العمل
بكل منهما في الجملة فيستبعد الطرح في مادة الاجتماع بخلاف الثاني وسيجيء تتمة الكلام ان شاء الله ثم لا يخفى في المقام ان شيخنا الشهيد الثاني ره فرع في تمهيد القواعد
على قضية اولوية الجمع الحكم بتنصيف دار تداعياها وهي في يدهما او لا يد لاحدهما واقاما بينة انتهى المحكي عنه ولو خص المثال بالصورة الثانية لم يرد
عليه ما ذكره المحقق القمي وان كان ذلك ايضا لا يخلو عن مناقشة تظهر بالتامل وكيف كان فالاولى التمثيل لها بما اشبه هذا مثل حكمهم بوجوب العمل
بالبينات في تقويم المعيب والصحيح وكيف كان فالكلام في مستند الاولوية الجمع بهذا النحو اعني العمل بكل من الدليلين في بعض مدلولها المستلزم للمخالفة
القطعية لمقتضى الدليلين لان الدليل الواحد لا يتبعض في الصدق والكذب ومثل هذا غير جار في ادلة الاحكام الشرعية والتحقيق ان العمل بالدليلين
بمعنى الحركة والسكون على طبق مدلولهما غير ممكن مطلقا فلا بد على القول بعموم القضية المشهورة من العمل على وجه يكون فيه جمع بينهما من جهة وان كان طرحا من جهة
اخرى في مقابل طرح احدهما راسا والجمع في ادلة الاحكام عندهم بالعمل بهما من حيث الحكم بصدقهما وان كان فيه طرح لهما من حيث ظاهرهما وفي مثل تعارض
البينات لما لم يمكن ذلك لعدم تأتي التاويل في ظاهر كلمات الشهود فهي بمنزلة النصين المتعارضين تعين الجمع بينهما بالتبعيض فيهما من حيث التصديق بان يصدق كل منهما
في بعض ما يخبر به فمن اخبر بان هذا كله لزيد نصدقه في نصف وكذا من شهد بان قيمة هذا الشيء صحيحا كذا ومعيبا كذا نصدقه في ان قيمته كذا
منضما الى نصفه الآخر نصف القيمة وهذا النحو غير ممكن في الاخبار لان مضمون خبر العادل اعني صدور هذا القول الخاص من الامام ع غير قابل للتبعيض بل هو
نظير تعارض البينات في الزوجية والنسب نعم قد يتصور التبعيض في ترتيب الآثار على تصديق العادل اذا كان كل من الدليلين عاما ذا افراد فيؤخذ بقوله في
بعضها فيحكم باكرام بعض العلماء واهانة بعضهم فيما اذا ورد اكرم العلماء وورد ايضا اهن العلماء سواء كانا نصين بحيث لا يمكن التجوز في احدهما او ظاهرين يمكن
الجمع بينهما على وجه التجوز وعلى نحو التبعيض الا ان المخالفة القطعية في الاحكام الشرعية لا يرتكب في واحد لان الحق فيها لواحد ولا يرضى بالمعصية القطعية
مقدمة للعلم بالاطاعة فيجب اختيار احدهما وطرح الآخر بخلاف حقوق الناس فان الحق لمتعدد فالعمل بالبعض في كل منهما جمع بين الحقين من غير ترجيح لاحدهما على
الآخر بالدواعي النفسانية فهو اولى من الاهمال الكلي لاحدهما وتفويض تعيين ذلك الى اختيار الحاكم ودواعيه النفسانية الغير المنضبطة في الموارد ولا
هذا بعد الجمع بهذا النحو مصالحة بين الخصمين عند العرف وقد وقع التعبد به في بعض النصوص ايضا فظهر مما ذكرنا ان الجمع في ادلة الاحكام بالنحو المتقدم من
تاويل كليهما لا اولوية له اصلا على طرح احدهما والاخذ بالآخر بل الامر بالعكس واما الجمع بين البينات في حقوق الناس فهو وان كان لا اولوية فيه على طرح احدهما بحسب
ادلة حجية البينة لان ادلتها تدل على وجوب الاخذ بكل منهما في تمام مضمونه فلا فرق في مخالفتها بين الاخذ لا بكل منهما بل باحدهما او بكل منهما لا في تمام مضمونه
بل في بعضه الا ان ما ذكرنا من الاعتبار لعله يكون مرجحا للثاني على الاول ويؤيده ورود الامر بالجمع بين الحقين بهذا النحو في رواية السكوني المعمول بها
فيمن اودعه رجل درهمين وآخر درهما فامتزجا بغير تفريط وتلف احدهما هذا ولكن الانصاف ان الاصل في موارد تعارض البينات وشبهها هو القرعة نعم يبقى
الكلام في كون القرعة مرجحة للبينة المطابقة لها او مرجعا بعد تساقط البينتين وكذا الكلام في عموم موارد القرعة او اختصاصها بما لا يكون هناك اصل

على ما هو حاله الظهار صح احدى البينتين والكلام مورد آخر فلنرجع الى ما كنا فيه فنقول حيث تبين علم تقدم الجمع على الترجيح ولا التخيير فلا بد من
الكلام في المقامين اللذين ذكرنا ان الكلام في احكام التعارض يقع فيهما فنقول المقام الاول في المتكافئين والكلام فيه اولا في ان الاصل في المتكافئين
التساقط وفرضهما كان لم يكونا او لا ثم اللازم بعد علم التساقط الاحتياط والتخيير او التوقف او الرجوع الى الاصل المطابق لاحدهما دون المخالف
لهما لانه معنى تساقطهما فنقول لو بيانه المستفاد فلا يخفى ان الاصل في المتعارضين عدم حجية احدهما لان دليل الحجية مخصص بصورة التعارض اما اذا كان
اجماعا فلاختصاصه بغير المتعارضين لعدم عموم او اطلاق لفظي فيشمل العموم واما اذا كان لفظا فلعدم امكان ارادة المتعارضين من عموم ذلك اللفظ
لانه يدل على وجوب العمل عينا بكل خبر مثلا ولا ريب ان وجوب العمل عينا بكل من المتعارضين ممتنع والعمل بكل منهما تخييرا لا دليل عليه لانه لا يجوز ارادة
الوجوب العيني بالنسبة الى غير المتعارضين والتخييري بالنسبة الى المتعارضين من لفظ واحد واما العمل باحدهما الكلي عينا فليس من افراد العام لان
افراده هي المشخصات الخارجية وليس الواحد على البدل فردا آخر بل هو عنوان منتزع منها غير محكوم عليه بحكم نفس المشخصات بعد الحكم بوجوب العمل
بها عينا هذا لكن ما ذكر من الفرق بين الاجماع والدليل اللفظي لا محصل ولا ثمرة له فيما نحن فيه لان المفروض قيام الاجماع على ان كلا منهما
واجب العمل لولا المانع الشرعي وهو وجوب العمل بالآخر اذ لا نعني بالمتعارضين الا ما كان كذلك واما ما كان وجود احدهما مانعا عن وجوب العمل
بالآخر فهو خارج عن موضوع التعارض لان الامارة الممنوعة لا وجوب للعمل بها والامارة المانعة ان كانت واجبة العمل تعين العمل بها لسلامتها
عن معارضة الاخرى فهي بوجودها تمنع وجوب العمل بتلك وتلك لا تمنع وجوب العمل بهذه لا بوجودها ولا بوجوبها فافهم والغرض من هذا
التطويل حسم مادة الشبهة التي توهمها بعضهم من ان القدر المتيقن من ادلة الامارات التي ليس لها عموم لفظي وحجيتها مع الخلو عن المعارض
وحيث اتضح عدم الفرق في المقام بين كون ادلة الامارات من العمومات او من قبيل الاجماع فنقول ان الحكم بوجوب الاخذ باحد المتعارضين
في الجملة وعدم تساقطهما ليس لاجل شمول عموم اللفظ لاحدهما على البدل من حيث هذا المفهوم المنتزع لان ذلك غير ممكن كما تقدم وجه في بيان
الشبهة لما كان امتثال التكليف منهما كسائر التكاليف الشرعية والعرفية مشروطا بالقدرة والمفروض ان كلا منهما مقدور في حال ترك الآخر
وغير مقدور مع ايجاد الآخر فكل منهما مع ترك الآخر مقدور يحرم تركه ويتعين فعله ومع ايجاد الآخر يجوز تركه ولا يعاقب عليه فوجوب الاخذ باحدهما
نتيجة ادلة وجوب الامتثال بالقدرة وهذا مما يحكم به بديهة العقل كما في كل واجبين اجتمعا على المكلف ولا مانع من تعيين كل منهما على المكلف بمقتضى
دليله الا تعيين الآخر عليه كذلك والسر في ذلك انا لو حكمنا بسقوط كليهما مع امكان احدهما على البدل لم يكن وجوب كل واحد منهما ثابتا بمجرد الامكان
ولزم كون وجوب كل منهما مشروطا بعدم انضمامه مع الآخر وهذا خلاف ما فرضنا من عدم تقييد كل منهما في مقام الامتثال بازيد من الامكان
سواء كان وجوب كل منهما بامر او كان بامر واحد يشمل الواجبين وليس التخيير في القسم الاول لاستعمال الامر في التخيير بل هو حاصل من اذا امر
الشارع بشيء واحد استقل العقل بوجوب اطاعته في ذلك الامر بشرط عدم المانع العقلي والشرعي واذا امر بشيئين واتفق امتناع ايجادهما معا في
الخارج استقل بوجوب اطاعته في احدهما لا بعينه لانها ممكنة فيقبح تركها لكن هذا كله على تقدير ان يكون العمل بالخبر من باب السببية بان يكون
قيام الخبر على وجوب شيء واقعا سببا شرعيا لوجوبه ظاهرا على المكلف فيصير المتعارضان من قبيل السببين المتزاحمين فيلغى احدهما مع وجود وصف
السببية فيه لاعمال الآخر كما في كل واجبين متزاحمين اما لو جعلناها من باب الطريقية كما هو ظاهر ادلة حجية الاخبار بل غيرها من الامارات بمعنى ان
الشارع لاحظ الواقع وامر بالتوصل اليه من هذا الطريق لغلبة ايصاله الى الواقع فالمتعارضان لا يصيران من قبيل الواجبين المتزاحمين للعلم بعدم ارادة
الشارع سلوك الطريقين معا لان احدهما مخالف للواقع قطعا فلا يكونان طريقين الى الواقع ولو فرض محالا امكان العمل بهما كما يعلم ارادته لكل من
المتزاحمين في نفسه على تقدير امكان الجمع مثلا لو فرضنا ان الشارع لاحظ كون الخبر غالب الايصال الى الواقع فامر بالعمل به في جميع الموارد لعدم المائز
بين الفرد الموصل منه وغيره فاذا تعارض خبران جامعان للشرائط المجيبة لم يعقل بقاء تلك المصلحة في كل منهما بحيث لو امكن الجمع بينهما اراد الشارع
ادراك المصلحتين بل وجود تلك المصلحة في كل منهما بخصوصه مقيد بعدم معارضته بمثله ومن هنا يتجه الحكم حينئذ بالتوقف لا بمعنى ان احدهما المعين واقعا طريق
ولا نعلمه بعينه كما لو اشتبه خبر صحيح بين خبرين بل بمعنى ان شيئا منهما ليس طريقا في مؤداه بخصوصه ومقتضاه الرجوع الى الاصول العملية ان لم يرجح بالاصل
المطابق لاحدهما وان قلنا بانه مرجح خرج عن مورد الكلام اعني التكافؤ فلا بد من فرض الكلام فيما لم يكن اصل مع احدهما فيتساقطان من حيث جواز العمل
بكل منهما لعدم كونهما طريقين كما ان التخيير مرجعه الى التساقط من حيث وجوب العمل هذا ما تقتضيه القاعدة في مقتضى وجوب العمل بالاخبار من حيث
الطريقية الا ان الاخبار المستفيضة بل المتواترة قد دلت على عدم التساقط مع فقد المرجح وحينئذ فهل يحكم بالتخيير او العمل بما طابق منهما الاحتياط
او بالاحتياط ولو كان مخالفا لهما كالجمع بين الظهر والجمعة مع تصادم ادلتهما وكذا بين القصر والاتمام وجوه المشهور وهو الذي عليه جمهور المجتهدين
الاول للاخبار المستفيضة بل المتواترة الدالة عليه ولا يعارضها عدا ما في مرفوعة زرارة الآتية المحكية عن غوالي اللآلي الدالة على الوجه الثاني
من الوجوه الثلاثة وهي ضعيفة جدا وقد طعن في ذلك التاليف وفي مؤلفه المحدث البحراني قده في مقدمات الحدائق واما اخبار التوقف الدالة على
الوجه الثالث من حيث ان التوقف في الفتوى يستلزم الاحتياط في العمل كما فيما لا نص فيه فهي محمولة على صورة التمكن من الوصول الى الامام عليه السلام كما يظهر من
بعضها فيظهر منها ان المراد ترك العمل وارجاء الواقعة الى لقاء الامام عليه السلام لا العمل فيها بالاحتياط ثم ان حكم الشارع في تلك الاخبار بالتخيير بين المتكافئين في الخبر هل

علي

على كون حجية الاخبار من باب السببية في الترجيح التوقف لقوة احتمال ان يكون التخيير حكما ظاهريا عمليا في مورد التوقف لا حكما واقعيا ناشئا
من تزاحم الواجبين بل الاخبار المشتملة على الترجيحات تدل على انها اصل تام دل على ما استظهرناه من كون حجية الاخبار من باب الطريقية بل هو
واضح ومراد من جعلها من باب الاسباب عدم اناطتها بالظن الشخصي كما يظهر من صاحب المعالم ره في تقرير دليل الانسداد ثم المحكي عن جماعة بل قيل
انه مما لا خلاف فيه ان التعادل ان وقع للمجتهد كان مخيرا في عمل نفسه وان وقع للمفتي لاجل الافتاء فحكمه ان يخير المستفتي فيتخير في العمل كالمفتي ووجه الاول
واضح واما وجه الثاني فلان نصب الشارع للامارات وطريقيتها يشمل المجتهد والمقلد الا ان المقلد عاجز عن القيام بشروط العمل بالادلة من حيث
تشخيص مقتضياتها ودفع موانعها فاذا اثبت ذلك المجتهد جواز العمل لكل من الخبرين المتكافئين المشترك بين المقلد والمجتهد تخير المقلد كالمجتهد ولان
ايجاب مضمون احد الخبرين على المقلد لم يقم دليل عليه فهو تشريع ويحتمل ان يكون التخيير للمفتي فيفتي بما اختار لانه حكم للمتحير وهو المجتهد ولا يقاس هذا
بالشك الحاصل للمجتهد في بقاء الحكم الشرعي من انه حكمه وهو البناء على الحالة السابقة مشترك بينه وبين المقلد لان الشك هناك في نفس الحكم
الفرعي المشترك والحكم مشترك والتحير هنا في الطريق الى الحكم فعلاجه بالتخيير مختص بمن يتصدى لتعيين الطريق كما ان العلاج بالترجيح مختص به فلو
فرضنا ان راوي احد الخبرين عند المقلد اعدل واوثق من الآخر لانه اخبر واعرف به مع تساويهما عند المجتهد او انعكاس الامر عنده فلا عبرة
بنظر المقلد وكذا لو فرضنا تكافؤ قول اللغويين في معنى لفظ الرواية فالعبرة بتحير المجتهد لا تحير المقلد بين حكم يتفرع على احد القولين وآخر يتفرع
على الآخر والمسألة محتاجة الى التامل وان كان وجه المشهور اقوى هذا حكم المفتي واما الحاكم والقاضي فالظاهر كما عن جماعة انه يتخير احدهما فيقضي
به لان القضاء والحكم عمل له لا للغير فهو المخير ولما عن بعض من ان تخير المتخاصمين لا يرفع معه الخصومة ولو حكم على طبق احدى الامارتين في واقعة فهل
له الحكم على طبق الاخرى في واقعة اخرى المحكي عن العلامة ره وغيره الجواز بل حكي نسبته الى المحققين لما عن النهاية من انه ليس في العقل ما يدل على خلاف
ذلك ولا يستبعد وقوعه كما لو تغير اجتهاده الا ان يدل دليل شرعي خارج على عدم جوازه كما روي ان النبي صلى الله عليه وآله قال لابي بكر لا تقض في الشيء الواحد
بحكمين مختلفين اقول يشكل الجواز لعدم الدليل عليه فان ظاهر ادلة التخيير ابتداء الامر فلا اطلاق فيها بالنسبة الى حال المتحير بعد الالتزام
باحدهما واما العقل الحاكم بعدم جواز طرح كليهما فهو ساكت من هذه الجهة والاصل عدم حجية الآخر بعد الالتزام باحدهما كما تقرر في دليل
عدم جواز العدول عن فتوى مجتهد الى مثله نعم لو كان الحكم بالتخيير في المقام من باب تزاحم الواجبين كان الاقوى استمراره لان المقتضي له في السابق
موجود بعينه بخلاف التخيير الظاهري في تعارض الطريقين فان احتمال تعيين ما التزمه قائم بخلاف التخيير الواقعي فتامل واستصحاب التخيير غير جار لان الثابت
سابقا ثبوت الاختيار لمن لم يتخير فاثباته لمن اختار والتزم اثبات للحكم في غير موضعه الاول وبعض المعاصرين ره استجود هنا كلام العلامة
مع انه منع من العدول عن امارة الى اخرى وعن مجتهد الى آخر فتدبر ثم ان حكم التعادل في الامارات المنصوصة في غير الاحكام كما في اقوال اهل اللغة
واهل الرجال يوجب التوقف لان الظاهر اعتبارها من حيث الطريقية الى الواقع لا السببية المحضة وان لم يكن منوطا بالظن الفعلي وقد عرفت ان اللازم
في تعادلها هو من هذا القبيل التوقف والرجوع الى ما يقتضيه الاصل في ذلك المقام الا انه ان جعلنا الاصل من المرجحات كما هو المشهور وسيجيء لم
يتحقق التعادل بين الامارتين الا بعد عدم جواز الرجوع الى الثالث لانه طرح للامارتين فالاصل الذي يرجع اليه هو الاصل في المسألة المتفرعة على
مورد التعارض كما لو فرضنا تعادل اقوال اهل اللغة في معنى الغناء او الصعيد او الجمع من الشاذ في الاخفية فانه يرجع الى الاصل في المسألة
الفرعية بقي هنا ما يجب التنبيه عليه خاتمة للتخيير ومقدمة للترجيح وهو ان الرجوع الى التخيير غير جائز الا بعد الفحص التام عن المرجحات لان مأخذ التخيير ان كان
هو العقل الحاكم بان عدم امكان الجمع في العمل لا يوجب الا طرح البعض فهو لا يستقل بالتخيير في المأخوذ والمطروح الا بعد عدم مزية في احدهما
الشرعي في العمل والحكم بعدمها لا يمكن الا بعد القطع بالعدم او الظن المعتبر او اجراء اصالة العدم التي لا تعتبر فيما له مدخل في الاحكام الشرعية الكلية الا
بعد الفحص التام مع ان اصالة العدم لا يجدي في استقلال العقل بالتخيير كما لا يخفى وان كان مأخذه الاخبار فالمتراءى منها من حيث سكوت بعضها عن
جميع المرجحات وان كان جواز الاخذ بالتخيير ابتداء الا انه يكفي في تقييدها دلالة بعضها الآخر على وجوب الترجيح ببعض المرجحات المذكورة فيها المتوقف
على الفحص عنها المتممة فيما لم يذكر فيها من المرجحات المعتبرة بعدم القول بالفصل بينها هذا مضافا الى لزوم الهرج والمرج نظير ما يلزم من العمل
بالاصول العملية واللفظية قبل الفحص هذا مضافا الى الاجماع القطعي بل الضرورة من كل من يرى وجوب العمل بالراجح من الامارتين فان الخلاف وان
وقع من جماعة في وجوب العمل بالراجح من الامارتين وعدم وجوبه لعدم اعتبار الظن في احد الطرفين الا ان من اوجب العمل بالراجح اوجب الفحص عنه
ولم يجعله واجبا مشروطا بالاطلاع عليه فيجب على المجتهد الفحص التام عن وجود المرجح لاحدى الامارتين المقام الثاني في التراجيح الترجيح تقديم
احدى الامارتين على الاخرى في العمل لمزية لها عليها بوجه من الوجوه وفيه مقامات الاول في وجوب ترجيح احد الخبرين بالمزية الداخلية او الخارجية الموجودة
فيه الثاني في ذكر المزايا المنصوصة والاخبار الواردة الثالث في وجوب الاقتصار عليها او التعدي الى غيرها الرابع في بيان المرجحات من الداخلية
الخارجية اما المقام الاول فالمشهور فيه وجوب الترجيح وحكي عن جماعة منهم الباقلاني والجبائيان عدم الاعتبار بالمزية وجريان حكم التعادل ويدل على
المشهور مضافا على الاجماع المحقق والسيرة القطعية والمحكية عن الخلف والسلف وتواتر الاخبار بذلك ان حكم المتعارضين من الادلة على ما عرفت بعد عدم
جواز طرحهما معا اما التخيير لو كانت الحجية من باب الموضوعية والسببية واما التوقف لو كانت حجيتها من باب الطريقية ومرجع التوقف ايضا الى التخيير اذا لم

بجملة الاصل من المرجحات او فرض الكلام في مخالفة الاصل اذ على تقدير الترجيح بالاصل يخرج صورة مطابقة احدهما عن مورد التعادل فالحكم بالتخيير على تقدير فقده او كونه مرجحا بناء على ان الحكم في المتعادلين هو التخيير لا الاصل المطابق لاحدهما والتخيير اما بالنقل واما بالعقل اما النقل فقد قيد فيه التخيير بفقد المرجح وبه يقيد ما اطلق فيه التخيير واما العقل فلا يدل على التخيير بعد احتمال اعتبار الشارع للمزية وتعيين العمل بذيها ولا يندفع هذا الاحتمال باطلاق ادلة العمل بالاخبار لانها في مقام تعيين العمل بكل من المتعارضين مع الامكان لكن صورة التعارض ليست من صور امكان العمل بكل منهما والا لتعين العمل بكليهما والعقل انما يستفيد من ذلك الحكم المعلق بالامكان عدم جواز طرح كليهما لا التخيير بينهما وانما يحكم بالتخيير بضميمة ان تعيين احدهما ترجيح بلا مرجح فان استقل بعدم المرجح حكم بالتخيير لانه نتيجة عدم امكان الجمع وعدم جواز الطرح وعدم وجود المرجح لاحدهما وان لم يستقل بالمقدمة الثالثة توقف عن التخيير فيكون العمل بالراجح معلوم الجواز والعمل بالمرجوح مشكوكا فان قلت اولا انه يكون الشيء مرجحا مثل كون الشيء دليلا يحتاج الى دليل لان التعبد بخصوص الراجح اذا لم يعلم من الشارع كان الاصل عدمه بل العمل به مع الشك يكون تشريعا كالتعبد بما لم يعلم حجيته وثانيا انه اذا دار الامر بين وجوب احدهما على التعيين واحدهما على البدل فالاصل براءة الذمة عن خصوص الواحد المعين كما هو مذهب جماعة في مسئلة دوران المكلف به بين التخيير والتعيين قلت اولا ان كون الترجيح كالحجية امرا يجب ورود التعبد من الشارع مسلم الا ان الالتزام بالعمل بما علم جواز العمل به من الشارع احتياطا لا يجري فيه ما تقدم في حرمة العمل بما وراء العلم فراجع نظير الاحتياط بالتزام ما دل امارة غير معتبرة على وجوبه مع احتمال الحرمة او العكس واما ادراج المسئلة في مسئلة دوران المكلف به بين احدهما المعين واحدهما على البدل ففيه انه لا ينفع بعد ما اخترنا في تلك المسئلة وجوب الاحتياط وعدم جريان قاعدة البراءة والاولى منع اندراجها في تلك المسئلة لان مرجع الشك في المقام الى الشك في جواز العمل بالمرجوح ولا ريب ان مقتضى القاعدة المنع عما لم يعلم جواز العمل به من الامارات وهي ليست مختصة بما اذا شك في اصل الحجية ابتداء بل يشمل ما اذا شك في الحجية الفعلية مع احراز الحجية الشأنية فان المرجوح وان كان حجة في نفسه الا ان حجيته فعلا مع معارضة الراجح بمعنى جواز العمل به فعلا غير معلوم فالاخذ به والفتوى بمؤداه تشريع محرم بالادلة الاربعة هذا والتحقيق انا ان قلنا بان العمل باحد المتعارضين في الجملة مستفاد من حكم الشارع به بدليل الاجماع والاخبار العلاجية كان اللازم الالتزام بالراجح وطرح المرجوح وان قلنا باصالة البراءة عند دوران الامر في المكلف به بين التعيين والتخيير لما عرفت من ان الشك في جواز العمل بالمرجوح فعلا ولا ينفع وجوب العمل به عينا في نفسه مع قطع النظر عن التعارض فهو كما لم يثبت حجيته اصلا وان لم نقل بذلك بل قلنا باستفادة العمل باحد المتعارضين من نفس ادلة العمل بالاخبار فان قلنا بما اخترناه من ان الاصل التوقف بناء على اعتبار الاخبار من باب الطريقية والكشف الغالبي عن الواقع فلا دليل على وجوب الترجيح بمجرد قوة في احد الخبرين لان كلا منهما جامع لشرائط الطريقية والتمانع يحصل بمجرد ذلك فيجب الرجوع الى الاصول الموجودة في تلك المسئلة اذا لم تخالف كلا المتعارضين فرفع اليد عن مقتضى الاصل المحكم في كل ما لم يكن طريق فعلي على خلافه بمجرد مزية لم يعلم اعتبارها لا وجه له لان المعارض المخالف بمجرده ليس طريقا فعليا لابتلائه بالمعارض الموافق للاصل والمزية الموجودة لم يثبت تأثيرها في رفع المعارض وتوهم استقلال العقل بوجوب العمل باقرب الطريقين الى الواقع وهو الراجح مدفوع بان ذلك انما هو فيما كان بنفسه طريقا كالامارات المعتبرة لمجرد افادة الظن واما الطرق المعتبرة شرعا من حيث افادة نوعها الظن وليس اعتبارها منوطا بالظن فالمتعارضان المعتبران بالنوع للظن في نظر الشارع سواء وما نحن فيه من هذا القبيل لان المفروض ان المعارض المرجوح لم يسقط من الحجية الشأنية كما يخرج الامارة المعتبرة بوصف الظن عن الحجية اذا كان معارضها اقوى وبالجملة فاعتبار قوة الظن في الترجيح في تعارض ما لم ينط اعتباره بافادة الظن او بعدم الظن على الخلاف لا دليل عليه وان قلنا بالتخيير بناء على اعتبار الاخبار من باب السببية والموضوعية فالمستفاد بحكم العقل من دليل وجوب العمل بكل من المتعارضين مع الامكان كون وجوب العمل بكل منهما عينا مانعا عن وجوب العمل بالاخر كذلك ولا تفاوت بين الوجوبين في المانعية قطعا ومجرد مزية احدهما على الاخر بما يرجع الى قربه الى الواقع لا يوجب كون وجوب العمل بالراجح مانعا عن العمل بالمرجوح دون العكس لان المانع بحكم العقل هو مجرد الوجوب والمفروض وجوده في المرجوح وليس في هذا الحكم العقلي اهمال واجمال وواقع مجهول يحتمل تعيين الراجح ووجوب طرح المرجوح وبالجملة فحكم العقل بالتخيير نتيجة وجوب العمل بكل منهما في حد ذاته وهذا الكلام مطرد في كل واجبين متزاحمين نعم لو كان الوجوب في احدهما اكد والمطلوبية فيه اشد استقل العقل عند التزاحم بوجوب ترك غيره وكون وجوب الاهم مزاحما لوجوب غير الاهم من دون عكس وكذا لو احتمل الاهمية في احدهما دون الاخر وما نحن فيه ليس كذلك قطعا فان وجوب العمل بالراجح من الخبرين ليس آكد من وجوب العمل بغيره هذا وقد عرفت فيما تقدم انا لا نقول باصالة التخيير في تعارض الاخبار بل ولا غيرها من الادلة بناء على ان الظاهر من ادلتها وادلة حكم تعارضها كونها من باب الطريقية ولازمه التوقف والرجوع الى الاصل المطابق لاحدهما او احدهما المطابق للاصل الا ان الدليل الشرعي دل على وجوب العمل باحد المتعارضين في الجملة وحيث كان ذلك بحكم الشرع فالمتيقن من التخيير هو صورة تكافؤ الخبرين اما مع مزية احدهما على الاخر من بعض الجهات فالمتيقن هو جواز العمل بالراجح واما العمل بالمرجوح فلم يثبت فلا يجوز الالتزام فصار الاصل وجوب العمل بالمرجح وهو اصل ثانوي بل الاصل فيما يحتمل كونه مرجحا الترجيح به الا ان يرد عليه اطلاقات التخيير بناء على وجوب الاقتصار في تقييدها على ما علم كونه مرجحا وقد يستدل على وجوب الترجيح بانه لولا ذلك لاختل نظم الاجتهاد بل نظام الفقه من حيث لزوم التخيير بين الخاص والعام والمطلق والمقيد وغيرهما من الظاهر والنص المتعارضين وفيه ان الظاهر خروج مثل هذه المعارضات عن محل النزاع فان الظاهر لا يعد معارضا

للنص

للنص اما الاول فلعدم العمل بالاصالة مع وجود الدليل الخاص المتقدم بوجود النص واما الثاني فلان ذلك لا يعد تعارضا في العرف ومحل النزاع في غير ذلك وبهذا كان تقدير ضعف القول المزبور وضعف دليله المذكور له وهو عدم الدليل على الترجيح بقوة الظن واضعف من ذلك ما حكي عن النهاية من احتجاجه بانه لو وجب الترجيح بين الامارات في الاحكام لوجب عند تعارض البينات والتالي باطل لعدم تقديم شهادة الاربعة على الاثنين واجاب عنه في محكي النهاية والمنية بمنع بطلان التالي وانه يقدم شهادة الاربعة على الاثنين سلمنا لكن عدم الترجيح في الشهادة ربما كان مذهب اكثر الصحابة والترجيح هنا مذهب الجميع ومرجع الاخير الى انه لولا الاجماع حكمنا بالترجيح في البينات ايضا ويظهر ما فيه مما ذكرنا سابقا فانا لو بنينا على ان حجية البينة من باب الطريقية فاللازم مع التعارض التوقف والرجوع الى ما يقتضيه الاصول في ذلك المورد من التحالف او القرعة او غير ذلك ولو بني على حجيتها من باب السببية والموضوعية فقد ذكرنا انه لا وجه للترجيح بمجرد اقربية احدهما الى الواقع لعدم تفاوت الراجح والمرجوح في الدخول فيما دل على كون البينة سببا للحكم على طبقها وتمانعهما مستند الى مجرد سببية كل منهما كما هو المفروض فجعل احدهما مانعا دون الاخر لا يحتمله العقل ثم انه يظهر من السيد الصدر الشارح للوافية الرجوع في المتعارضين من الاخبار الى التخيير او التوقف والاحتياط وحمل اخبار الترجيح على الاستحباب حيث قال بعد ايراد الاشكالات على العمل بظاهر الاخبار ان الجواب عن الكل ما اشرنا اليه من ان الاصل التوقف في الفتوى والتخيير في العمل ان لم يحصل من دليل آخر العلم بمطابقة احد الخبرين للواقع وان الترجيح هو الفضل والاولى ولا يخفى بعده عن مدلول اخبار الترجيح وكيف يحمل الامر بالاخذ بما يخالف العامة وطرح ما وافقهم على الاستحباب خصوصا مع التعليل بان الرشد في خلافهم وان قولهم في المسائل مبني على مخالفة امير المؤمنين عليه السلام فيما يسمعونه منه وكذا الامر بطرح الشاذ النادر وبعدم الاعتناء والالتفات الى حكم غير الاعدل والافقه من الحكمين مع ان في سياق تلك الاخبار موافقة الكتاب والسنة ومخالفتهما ولا يمكن حمله على الاستحباب فلو حمل غيره عليه لزم التفكيك فتأمل وكيف كان فلا شك ان التفصي عن الاشكالات الداعية له الى ذلك اهون من هذا الحمل لما عرفت من عدم جواز حمله على الاستحباب ثم لو سلمنا دوران الامر بين تقييد اخبار التخيير وبين حمل اخبار الترجيح على الاستحباب فلو لم يكن الاول اقوى وجب التوقف فيجب العمل بالترجيح لما عرفت من ان حكم الشارع باحد المتعارضين اذا كان مرددا بين التخيير والتعيين وجب التزام ما احتمل تعيينه

المقام الثاني في ذكر الاخبار الواردة في احكام المتعارضين وهي اخبار الاول ما رواه المشايخ الثلثة باسنادهم الى عمر بن حنظلة قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجلين من اصحابنا يكون بينهما منازعة في دين او ميراث فتحاكما الى السلطان والى القضاة أيحل ذلك قال عليه السلام من تحاكم اليهم في حق او باطل فانما تحاكم الى الطاغوت وما يحكم له فانما يأخذه سحتا وان كان حقه ثابتا لانه اخذه بحكم الطاغوت وانما امر الله ان يكفر به قال الله تعالى يريدون ان يتحاكموا الى الطاغوت وقد امروا ان يكفروا به قلت فكيف يصنعان قال ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا فليرضوا به حكما فاني قد جعلته عليكم حاكما فاذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فانما بحكم الله استخف وعلينا قد رد والراد علينا الراد على الله وهو على حد الشرك بالله قلت فان كان كل رجل يختار رجلا من اصحابنا فرضيا ان يكونا الناظرين في حقهما فاختلفا فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم فقال الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما في الحديث واورعهما ولا يلتفت الى ما يحكم به الاخر قلت فانهما عدلان مرضيان عند اصحابنا لا يفضل واحد منهما على الاخر قال ينظر الى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه بين اصحابك فيؤخذ به من حكمهما ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه وانما الامور ثلثة امر بين رشده فيتبع وامر بين غيه فيجتنب وامر مشكل يرد حكمه الى الله قال رسول الله صلى الله عليه وآله حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن اخذ بالشبهات وقع في المحرمات وهلك من حيث لا يعلم قال قلت فان كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم قال ينظر ما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به قلت جعلت فداك ارأيت ان كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة فوجدنا احد الخبرين موافقا للعامة والاخر مخالفا لها باي الخبرين يؤخذ قال ما خالف العامة ففيه الرشاد فقلت جعلت فداك فان وافقهما الخبران جميعا قال ينظر الى ما هم اليه اميل حكامهم وقضاتهم فيترك ويؤخذ بالاخر قلت فان وافق حكامهم الخبرين جميعا قال اذا كان ذلك فارجه حتى تلقى امامك فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات وهذه الرواية الشريفة وان لم تخل عن الاشكال بل الاشكالات من حيث ظهور صدرها في التحكيم لاجل فصل الخصومة وقطع المنازعة فلا يناسبها التعدد ولا غفلة الحكمين عن المعارض الواضح لمدرك حكمه ولا اجتهاد المترافعين وتحريهما في ترجيح مستند احد الحكمين على الاخر ولا جواز الحكم من احدهما بعد حكم الاخر مع بعد فرض وقوعهما دفعة مع ان الظاهر حينئذ تساقطهما والحاجة الى الحكم الثالث ظاهرة بل صريحة في وجوب الترجيح بهذه المرجحات بين الاخبار المتعارضة فان تلك الاشكالات لا تدفع هذا الظهور بل الصراحة نعم يرد عليه بعض الاشكالات في ترتيب المرجحات فان ظاهر الرواية تقديم الترجيح من حيث صفات الراوي على الترجيح بالشهرة والشذوذ مع ان عمل العلماء قديما وحديثا على العكس على ما يدل عليه المرفوعة الاتية فان العلماء لا ينظرون عند تعارض المشهور والشاذ الى صفات الراوي اللهم الا ان يمنع ذلك فان الراوي اذا فرض كونه افقه واصدق واورع لم يبعد ترجيح روايته وان انفرد بها على الرواية المشهورة بين الرواة لكشف اختياره اياها مع فقهه وورعه عن اطلاعه على قدح في الرواية المشهورة مثل صدورها تقية او تأويل لم يطلع عليه غيره لكمال فقاهته وتنبهه لدقائق الامور وجهات الصدور نعم مجرد اصدقية الراوي واورعيته لا يوجب ذلك ما لم ينضم اليهما الافقهية هذا ولكن الرواية مطلقة فتشمل الخبر المشهور رواية بين الاصحاب حتى بين من هو افقه من هذا المنفرد برواية الشاذ وان كان هو افقه من صاحبه المرضي بحكومته مع ان الافقهية الحاكم باحدى الروايتين لا

يستلزم اشتهار جميع رواتها فقد يكون من عدالة مفضولا بالنسبة الى رواة الاخرى لان بعض الرواية على غيرها بين الصنوين وبالجملة فهذا
الاشكال ايضا لا يقدح في ظهور الرواية بل صراحتها في وجوب الترجيح بصفات الراوي وبالشهرة من حيث الرواية وبموافقة الكتاب ومخالفة العامة
نعم المذكور في الرواية الترجيح باجتماع صفات الراوي من العدالة والفقاهة والصداقة والورع لكن الظاهر ارادة بيان جواز الترجيح بكل منها
ولذا لم يسأل الراوي عن صورة وجود بعض الصفات دون بعض او تعارض الصفات بعضها مع بعض بل ذكر في السؤال انهما عدلان مرضيان
لا يفضل احدهما على صاحبه فقد تم ان الترجيح بمطلق التفاضل وكذا بوجه الجمع بين موافقة الكتاب والسنة ومخالفة العامة ترجع كفاية واحدة
منها اجماعا الثاني ما رواه ابن ابي جمهور الاحسائي في غوالي اللئالي عن العلامة مرفوعا الى زرارة قال سألت ابا جعفر ع فقلت جعلت فداك
يأتي عنكم الخبران والحديثان المتعارضان فبايهما آخذ فقال يا زرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر فقلت يا سيدي
انهما معا مشهوران مأثوران عنكم فقال خذ بما يقول اعدلهما عندك واوثقهما في نفسك فقلت انهما معا عدلان مرضيان موثقان فقال
انظر ما وافق منهما العامة فاتركه وخذ بما خالف فان الحق فيما خالفهم قلت ربما كانا موافقين لهم او مخالفين فكيف اصنع قال اذن فخذ بما فيه الحائطة
لدينك واترك الآخر قلت انهما معا موافقان للاحتياط او مخالفان له فكيف اصنع فقال اذن فتخير احدهما فتأخذ به ودع الآخر الثالث ما رواه
الصدوق باسناده عن ابي الحسن الرضا ع في حديث طويل قال فيه فما ورد عليكم من حديثين مختلفين فاعرضوهما على كتاب الله فما كان في كتاب الله موجودا حلالا
او حراما فاتبعوا ما وافق الكتاب وما لم يكن في الكتاب فاعرضوه على سنن رسول الله ص فما كان في السنة موجودا منهيا عنه نهي حرام او مأمورا
به عن رسول الله ص امر الزام فاتبعوا ما وافق نهي النبي صلى الله عليه وآله وسلم وامره وما كان في السنة نهي اعافة او كراهة ثم كان الخبر خلافه
فذلك رخصة فيما عافه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وكرهه ولم يحرمه فذلك الذي يسع الاخذ بهما جميعا او بايهما شئت وسعك الاختيار من
باب التسليم والاتباع والرد الى رسول الله صلى الله عليه وآله وما لم تجدوه في شيء من هذه الوجوه فردوا الينا علمه فنحن اولى بذلك ولا تقولوا فيه
بآرائكم وعليكم بالكف والتثبت والوقوف وانتم طالبون باحثون حتى يأتيكم البيان من عندنا الرابع ما عن رسالة القطب الراوندي بسنده الصحيح عن
الصادق ع اذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فذروه فان لم تجدوه في كتاب الله فاعرضوهما
على اخبار العامة فما وافق اخبارهم فذروه وما خالف اخبارهم فخذوه الخامس ما بسنده ايضا عن الحسن بن السري قال قال ابو عبد الله ع اذا ورد عليكم
حديثان مختلفان فخذوا بما خالف القوم السادس ما بسنده ايضا عن الحسين بن الجهم في حديث قلت له يعني العبد الصالح ع يروى عن ابي عبد الله ع شيء ويروى
ايضا خلافه فبايهما نأخذ قال خذ بما خالف القوم وما وافق القوم فاجتنبه السابع ما بسنده ايضا عن محمد بن عبد الله قال قلت للرضا ع كيف نصنع
بالخبرين المختلفين قال اذا ورد عليكم خبران مختلفان فانظروا ما خالف منها العامة فخذوه وانظروا ما يوافق اخبارهم فذروه الثامن ما عن الاحتجاج
بسنده عن سماعة بن مهران قال قلت لابي عبد الله ع يرد علينا حديثان واحد يأمرنا بالاخذ به والآخر ينهانا قال لا تعمل بواحد منهما حتى تلقى صاحبك
فتسأل قلت لا بد ان نعمل بواحد منهما قال خذ بما خالف العامة التاسع ما عن الكافي بسنده عن المعلى بن خنيس قال قلت لابي عبد الله ع اذا جاء حديث
عن اولكم وحديث عن آخركم بايهما نأخذ قال خذوا به حتى يبلغكم عن الحي فان بلغكم عن الحي فخذوا بقوله قال ثم قال ابو عبد الله ع انا والله لا ندخلكم
الا فيما يسعكم العاشر ما عنه بسنده الى الحسين بن المختار عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله ع قال ارأيتك لو حدثتك بحديث العام ثم جئتني من قابل فحدثتك
بخلافه فبايهما كنت تأخذ قال كنت آخذ بالاخير فقال لي رحمك الله الحادي عشر ما بسنده الصحيح ظاهرا عن ابي عمرو الكناني عن ابي عبد الله ع قال يا ابا عمرو
ارأيت لو حدثتك بحديث او افتيتك بفتيا ثم جئت بعد ذلك تسألني عنه فاخبرتك بخلاف ما كنت اخبرتك او افتيتك بخلاف ذلك بايهما كنت تأخذ
قلت باحدثهما وادع الآخر فقال قد اصبت يا ابا عمرو ابى الله الا ان يعبد سرا اما والله لئن فعلتم ذلك انه لخير لي ولكم ابى الله لنا في دينه الا التقية
الثاني عشر ما عنه بسنده الموثق عن محمد بن مسلم قال قلت لابي عبد الله ع ما بال اقوام يروون عن فلان عن فلان عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
لا يتهمون بالكذب فيجيء منكم خلافه قال ان الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن الثالث عشر ما بسنده الحسن عن ابي حيون مولى الرضا ع ان في اخبارنا محكما كمحكم
القرآن ومتشابها كمتشابه القرآن فردوا متشابهها الى محكمها ولا تتبعوا متشابهها دون محكمها فتضلوا الرابع عشر ما عن معاني الاخبار بسنده
عن داود بن فرقد قال سمعت ابا عبد الله ع يقول انتم افقه الناس اذا عرفتم معاني كلامنا ان الكلمة لتنصرف على وجوه فلو شاء انسان لصرف كلامه كيف
شاء ولا يكذب وفي هاتين الروايتين الاخيرتين دلالة على وجوب الترجيح بحسب قوة الدلالة هذا ما وقفنا عليه من الاخبار الدالة على التراجيح اذا
عرفت ما تلوناه عليك فلا يخفى عليك ان ظواهرها متعارضة فلا بد من علاج ذلك والكلام في ذلك يقع في مواضع الاول في علاج تعارض
مقبولة ابن حنظلة ومرفوعة زرارة حيث ان الاولى صريحة في تقديم الترجيح بصفات الراوي على الترجيح بالشهرة والثانية بالعكس وهي وان كانت
ضعيفة السند الا انها موافقة لسيرة العلماء في باب الترجيح فان طريقتهم مستمرة على تقديم المشهور على الشاذ والمقبولة وان كانت مشهورة بين العلماء
حتى سميت مقبولة الا ان عملهم على طبق المرفوعة وان كانت شاذة من حيث الرواية حيث لم يوجد روايتها في شيء من جوامع الاخبار المعروفة ولم يحكها الا
ابن ابي جمهور عن العلامة مرفوعا الى زرارة الا ان يقال ان المرفوعة تدل على تقديم المشهور رواية على غيره وهي هنا المقبولة ولا دليل على الترجيح بالشهرة
العملية مع انا نمنع ان عمل المشهور على تقديم الخبر المشهور رواية على غيره اذا كان الغير اصح منه من حيث صفات الراوي خصوصا صفة الافقهية ويمكن ان يقال ان السؤال

لما كان

لما كان عن الحكمين كان الترجيح بينهما من حيث الصفات فقال ع الحكم ما حكم به اعدلهما مع ان السائل ذكر انهما اختلفا في حديثكم ومن هنا اتفق
الفقهاء على عدم الترجيح بين الحكام الا بالفقاهة والورع فالمقبولة نظير رواية داود بن الحصين الواردة في اختلاف الحكمين من دون تعرض
الراوي لكون منشأ اختلافهما الاختلاف في الروايات حيث قال ع ينظر الى افقههما واعلمهما واورعهما فينفذ حكمه وح فيكون الصفات من
مرجحات الحكمين نعم لما فرض الراوي تساويهما ارجعه الامام ع الى ملاحظة الترجيح في مستنديهما وامره بالاجتهاد والعمل في الواقعة على طبق الراجح
من الخبرين مع الغاء حكومة الحكمين كليهما فاول المرجحات الخبرية هي الشهرة بين الاصحاب فينطبق على المرفوعة نعم قد يورد على هذا الوجه ان اللازم
على قواعد الفقهاء الرجوع مع تساوي الحاكمين الى اختيار المدعي ويمكن التفصي عنه بمنع جريان هذا الحكم في قاضي التحكيم وكيف كان فهذا التوجيه
غير بعيد الثاني ان الحديث الثامن وهي رواية الاحتجاج عن سماعة يدل على وجوب التوقف والاثم مع عدم امكانه يرجع الى الترجيح بموافقة
العامة ومخالفتهم واخبار التوقف على ما عرفت وستعرف محمولة على صورة التمكن من العلم فيدل الرواية على ان الترجيح بمخالفة العامة بل غيرها من
المرجحات انما يرجع اليها بعد العجز عن تحصيل العلم في الواقعة بالرجوع الى الامام كما ذهب اليه بعض وهذا خلاف ما اطلق الاخبار الامرة بالرجوع
الى المرجحات ابتداء بقول مطلق بل بعضها صريح في ذلك حتى مع التمكن من العلم كالمقبولة الامرة بالرجوع الى المرجحات ثم بالارجاء حتى
يلقى الامام فيكون وجوب الرجوع الى الامام بعد فقد المرجحات والظاهر لزوم طرحها لمعارضتها بالمقبولة الراجحة عليها فيبقى اطلاقات الترجيح
سليمة الثالث ان مقتضى القاعدة تقييد الاطلاقات ما اقتصر فيها على بعض المرجحات بالمقبولة الا انه قد يستبعد ذلك لورود تلك المطلقات
في مقام الحاجة فلا بد من جعل المقبولة كاشفة عن قرينة متصلة فهم منها الامام ع ان مراد الراوي تساوي الروايتين من سائر الجهات كما يحمل اطلاق
اخبار التخيير على ذلك الرابع ان الحديث الثاني عشر الدال على نسخ الحديث بالحديث على تقدير شموله للروايات الامامية بناء على القول بكشفهم
عن الناسخ الذي اودعه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عندهم هل هو مقدم على باقي الترجيحات او مؤخر وجهان من ان النسخ من جهات التصرف في
الظاهر لانه من تخصيص الازمان ولذا ذكروه في تعارض الاحوال وقد مر وسيجيء تقديم الجمع بهذا النحو على الترجيحات الاخر ومن ان النسخ على فرض ثبوته في
غاية القلة فلا يعتنى به في مقام الجمع ولا يحكم به العرف فلا بد من الرجوع الى المرجحات الاخر كما اذا امتنع الجمع وسيجيء بعض الكلام في ذلك الخامس ان الروايتين
الاخيرتين ظاهرتان في وجوب الجمع بين الاقوال الصادرة عن الائمة صلوات الله عليهم برد المتشابه الى المحكم والمراد بالمتشابه بقرينة قوله ولا تتبعوا
متشابهها فتضلوا هو الظاهر الذي اريد منه خلافه اذ المتشابه اما المجمل واما المأول ولا معنى للنهي عن اتباع المجمل فالمراد ارجاع الظاهر الى النص
او الى الاظهر وهذا المعنى لما كان من شأن كل من كان من اهل اللسان ولم يحتج الى البيان في الكلام المعلوم الصدور عنهم فلا يبعد ارادة ما يقع من ذلك
في الكلمات المحكية عنهم باسناد الثقات التي تنزل منزلة المعلوم الصدور فالمراد انه لا يجوز المبادرة الى طرح الخبر المنافي لخبر آخر ولو كان الآخر راجحا
منه اذا امكن رد متشابه احدهما الى محكم الآخر وان الفقيه من تأمل في اطراف الكلمات المحكية عنهم ولم يبادر الى طرحها لمعارضتها بما هو ارجح منها و
الغرض من الروايتين الحث على الاجتهاد واستفراغ الوسع في معاني الروايات وعدم المبادرة الى طرح الخبر بمجرد مرجح لغيره عليه المقام الثالث
في عدم جواز الاقتصار على المرجحات المنصوصة فنقول اعلم ان حاصل ما يستفاد من مجموع الاخبار بعد الفراغ عن تقديم الجمع المقبول على الطرح وبعد
ما ذكرنا من ان الترجيح بالاعدلية واخواتها انما هو بين الحكمين مع قطع النظر عن ملاحظة مستنديهما هو ان الترجيح اولا بالشهرة والشذوذ ثم بالاعدلية
والاوثقية ثم بمخالفة العامة ثم بمخالفة ميل الحكام واما الترجيح بموافقة الكتاب والسنة فهو من باب اعتضاد احد الخبرين بدليل قطعي الصدور ولا اشكال
في وجوب الاخذ به وكذا الترجيح بموافقة الاصل ولاجل ما ذكرنا لم يذكر ثقة الاسلام رضوان الله عليه في مقام الترجيح في ديباجة الكافي سوى ما ذكر
فقال اعلم يا اخي ارشدك الله انه لا يسع احدا تمييز شيء مما اختلفت الرواية فيه من العلماء عليهم السلام برأيه الا على ما اطلقه العالم عليه السلام بقوله اعرضوهما على كتاب الله
فما وافق كتاب الله عز وجل فخذوه وما خالف كتاب الله عز وجل فذروه وقوله ع دعوا ما وافق القوم فان الرشد في خلافهم وقوله ع خذوا بالمجمع عليه
فان المجمع عليه لا ريب فيه ونحن لا نعرف من جميع ذلك الا اقله ولا نجد شيئا احوط ولا اوسع من رد علم ذلك كله الى العالم ع وقبول ما وسع من الامر فيه بقوله
بايهما اخذتم من باب التسليم وسعكم انتهى ولعل ترك الترجيح بالاعدلية والاوثقية لان الترجيح بذلك مركوز في اذهان الناس غير محتاج الى التوقيف وحكي عن
بعض الاخباريين ان وجه اهمال هذا المرجح كون اخبار كتابه كلها صحيحة وقوله ولا نعلم من ذلك الا اقله اشارة الى ان العلم بمخالفة الرواية للعامة في
زمن صدورها او كونها مجمعا عليها قليل والتعويل على الظن بذلك عار عن الدليل وقوله لا نجد شيئا احوط ولا اوسع الخ اما اوسعية التخيير فواضح
واما وجه كونه احوط مع ان الاحوط التوقف والاحتياط في العمل فلا يبعد ان يكون من جهة ان في ذلك ترك العمل بالظنون التي لم يثبت الترجيح بها والافتاء
بكون مضمونها هو حكم الله لا غير وتقييد اطلاقات التخيير والتوسعة من دون نص معتبر ولذا طعن غير واحد من الاخباريين على رؤساء المذهب مثل المحقق
والعلامة بانهم يعتمدون في الترجيحات على امور اعتمدها العامة في كتبهم مما ليس في النصوص منه عين ولا اثر قال المحدث البحراني في هذا المقام
من مقدمات الحدائق انه قد ذكر علماء الاصول من الترجيحات في هذا المقام ما لا يرجع اكثرها الى محصل والمعتمد عندنا ما ورد من اهل بيت الرسول صلى الله
عليه وآله من الاخبار المشتملة على وجوه الترجيحات انتهى اقول قد عرفت ان الاصل بعد ورود التكليف الشرعي بالعمل باحد المتعارضين هو العمل بما يحتمل
ان يكون مرجحا في نظر الشارع لان جواز العمل بالمرجوح مشكوك ح نعم لو كان المرجح بعد التكافؤ هو التوقف والاحتياط كان الاصل عدم الترجيح الا بما علم

كونه مرجحا لكن عرفت ان المتعين مع التكافؤ هو التخيير فالاصل هو العمل بالراجح الا ان يقال ان اطلاقات التخيير حاكمة على هذا الاصل فلا بد للمتعدي من
المرجحات الخاصة المنصوصة من اخذ مزية اما ان يستنبط من النصوص ولو بمعونة الفتاوى وجوب العمل بكل مزية توجب اقربية ذيها الى الواقع
واما ان يستظهر من اطلاقات التخيير الاختصاص بصورة التكافؤ من جميع الوجوه والحق ان تدقيق النظر في اخبار الترجيح يقتضي التزام الاول كما
ان التامل الصادق في اخبار التخيير يقتضي التزام الثاني ولذا ذهب جمهور المجتهدين الى عدم الاقتصار على المرجحات الخاصة بل ادعى بعضهم ظهور
الاجماع وعدم ظهور الخلاف على وجوب العمل بالراجح من الدليلين بعد ان حكى الاجماع عليه عن جماعة وكيف كان فما يمكن استفادة هذا المطلب منه فقرات
من الروايات منها الترجيح بالاصدقية في المقبولة وبالاوثقية في المرفوعة فان اعتبار هاتين الصفتين ليس الا لترجيح الاقرب الى مطابقة الواقع
في نظر الناظر في المتعارضين من حيث انه اقرب من غير مدخلية خصوصية سبب فيها كالاعدلية والافقهية تحتملان لاعتبار الاقربية الحاصلة من
السبب الخاص وح فنقول اذا كان احد الراويين اضبط من الآخر او اعرف بنقل الحديث بالمعنى او شبه ذلك فيكون اصدق واوثق من الراوي الآخر
ونتعدى من صفات الراوي المرجحة الى صفات الرواية الموجبة لاقربية صدورها لان اصدقية الراوي واوثقيته لم تعتبر في الراوي الا من حيث حصول
صفة الصدق والوثاقة في الرواية فاذا كان احد الخبرين منقولا باللفظ والآخر منقولا بالمعنى كان الاول اقرب الى الصدق واولى بالوثوق
ويؤيد ما ذكرنا ان الراوي بعد سماع الترجيح بمجموع الصفات لم يسئل عن صورة وجود بعضها وتخالفها في الروايتين وانما سئل عن حكم صورة
تساوي الراويين في الصفات المذكورة وغيرها حتى قال لا يفضل احدهما على صاحبه يعني بمزية من المزايا اصلا فلولا فهمه ان كل واحد من هذه
الصفات وما يشبهها مزية مستقلة لم يكن وقع للسؤال عن صورة عدم المزية فيهما راسا بل ناسبه السؤال عن حكم عدم اجتماع الصفات فافهم ومنها تعليلهم
الاخذ بالمشهور بقوله فان المجمع عليه لا ريب فيه توضيح ذلك ان معنى كون الرواية مشهورة كونها معروفة عند الكل كما يدل عليه فرض السائل كليهما مشهورين
والمراد بالشاذ ما لا يعرفه الا القليل ولا ريب ان المشهور بهذا المعنى ليس قطعيا من جميع الجهات قطعي المتن والدلالة حتى يصير مما لا ريب فيه والا لم يمكن
فرضهما مشهورين ولا الرجوع الى صفات الراوي قبل ملاحظة الشهرة ولا الحكم بالرجوع مع شهرتهما الى المرجحات الاخر فالمراد بنفي الريب نفيه بالاضافة
الى الشاذ ومعناه ان الريب المحتمل في الشاذ غير محتمل فيه فيصير حاصل التعليل ترجيح المشهور على الشاذ بان في الشاذ احتمالا لا يوجد في المشهور ومقتضى التعدي
عن مورد النص في العلة وجوب الترجيح بكل ما يوجب كون احد الخبرين اقل احتمالا لمخالفة الواقع ومنها تعليلهم عليهم السلام لتقديم الخبر المخالف للعامة بان
الحق والرشد في خلافهم وان ما وافقهم فيه التقية فان هذه كلها قضايا غالبية لا دائمية فيدل بحكم التعليل على وجوب ترجيح كل ما كان معه امارة الحق
والرشد وترك ما فيه مظنة خلاف الحق والصواب بل الانصاف ان مقتضى هذا التعليل كسائر ادلة الترجيح وجوب الترجيح بما هو ابعد عن الباطل من الآخر وان لم يكن
عليه امارة المطابقة كما يدل عليه قوله ع ما جاءكم عنا من حديثين مختلفين فقسهما على كتاب الله واحاديثنا فان اشبههما فهو حق وان لم يشبههما فهو باطل
فانه لا توجيه لهذين القضيتين الا ما ذكرنا من ارادة الابعدية عن الباطل والاقربية الى الحق ومنها قوله ع دع ما يريبك الى ما لا يريبك دل على انه اذا دار
الامر بين الامرين في احدهما ريب ليس في الآخر ذلك الريب يجب الاخذ به وليس المراد نفي مطلق الريب كما لا يخفى وح فاذا فرض احد المتعارضين منقولا
باللفظ والآخر منقولا بالمعنى وجب الاخذ بالاول لان احتمال الخطاء في النقل بالمعنى منفي فيه وكذا اذا كان احدهما اعلى سندا لقلة الوسائط الى غير ذلك
من المرجحات النافية للاحتمال الغير المنفي في طرف المرجوح

المقام الرابع في بيان المرجحات وهي على قسمين احدهما ما يكون داخليا وهي كل مزية غير مستقلة
في نفسها بل متقومة بما فيه وثانيهما ما يكون خارجيا بان يكون امرا مستقلا بنفسه ولو لم يكن هناك خبر سواء كان معتبرا كالاصل والكتاب او غير
معتبر في نفسه كالشهرة ونحوها ثم المستقل اما ان يكون مؤثرا في اقربية احد الخبرين الى الواقع كالكتاب والاصل بناء على افادته الظن او غير مؤثر ككون
الحرمة اولى بالاخذ من الوجوب والاصل بناء على كونه من باب التعبد الظاهري وجعل المستقل مطلقا خصوصا ما لا يؤثر في الخبر من المرجحات لا يخلو
عن مسامحة اما الداخلي فهو على اقسام لانه اما ان يكون راجعا الى الصدور فيفيد المرجح كون الخبر اقرب الى الصدور وابعد عن الكذب سواء كان راجعا
الى سنده كصفات الراوي او الى متنه كالافصحية وهذا لا يكون الا في اخبار الآحاد واما ان يكون راجعا الى وجه الصدور ككون احدهما مخالفا للعامة
او لعمل سلطان الجور او قاضي الجور بناء على احتمال ان مثل هذا الخبر صادر لاجل التقية واما ان يكون راجعا الى مضمونه كالمنقول باللفظ بالنسبة
الى المنقول بالمعنى اذ يحتمل الاشتباه في التعبير فيكون مضمون المنقول باللفظ اقرب الى الواقع وكالترجيح بشهرة الرواية ونحوها وهذه الانواع
الثلاثة كلها متأخرة عن الترجيح باعتبار قوة الدلالة فان الاقوى دلالة مقدم على ما كان اصح سندا وموافقا للكتاب ومشهور الرواية بين الاصحاب لان صفات
الرواية لا تزيد على المتواتر وموافقة الكتاب لا تجعله اعلى من الكتاب وقد تقرر في محله تخصيص الكتاب والمتواتر باخبار الآحاد فكل ما يرجع التعارض الى
تعارض النص والظاهر او الاظهر فلا ينبغي الارتياب في عدم ملاحظة المرجحات الاخر والسر في ذلك ما اشرنا اليه سابقا من ان مصب الترجيح بها هو صورة ما اذا لم
يمكن الجمع بوجه عرفي يجري في كلامين مقطوعي الصدور على غير جهة التقية بل في جزئي كلام واحد متكلم واحد بتقريب اخر اذا امكن فرض صدور الكلام
على غير جهة التقية وصيرورتهما كالكلام الواحد على ما هو مقتضى الدليل الموجب للتعبد بصدور الخبرين فيدخل في قوله ع انتم افقه الناس اذا عرفتم
معاني كلامنا الى الخبر وقوله المتقدم وقوله عليه السلام ان في كلامنا محكما ومتشابها فردوا متشابهها الى محكمها ولا يدخل ذلك في مورد السؤال
عن علاج المتعارضين بل مورد السؤال عن العلاج مختص بما اذا كان المتعارضان لو فرض صدورهما بل اقترانهما تحير السائل فيهما ولم يظهر المراد منهما الا

ببيان آخر لاحدهما او لكليهما ثم قد يقع الكلام في ترجيح بعض الظواهر على بعض وتعيين الاظهر وهذا خارج عما نحن فيه وما ذكرناه مما لا خلاف فيه
كما استظهره بعض مشايخنا المعاصرين ويشهد له ما يظهر من مذاهبهم في الاصول وطريقتهم في الفروع نعم قد يظهر من عبارة الشيخ في الاستبصار خلاف ذلك
بل يظهر منه ان الترجيح بالمرجحات يلاحظ بين النص والظاهر فضلا عن الظاهر والاظهر فانه قدس سره بعد ذكر حكم الخبر الخالي عما يعارضه قال وان كان هناك ما يعارضه
فينبغي ان ينظر في المتعارضين فيعمل على اعدل الرواة في الطريقين وان كانا سواء في العدالة عمل على اكثر الرواة عددا وان كانا متساويين في العدالة
والعدد وكانا عاريين عن القرائن التي ذكرناها ينظر فان كان متى عمل باحد الخبرين امكن العمل بالآخر على بعض الوجوه وضرب من التأويل كان العمل
به اولى من طرح الخبر الآخر لانه يكون العامل به عاملا بالخبرين معا وان كان الخبران يمكن العمل بكل منهما وحمل الآخر على بعض الوجوه من التأويل
وكان لاحد التأويلين خبر يعضده او يشهد به على بعض الوجوه صريحا او تلويحا لفظا او منطوقا او دليل الخطاب وكان الآخر عاريا عن ذلك كان العمل به
اولى من العمل بما لا يشهد له شيء من الاخبار واذا لم يشهد لاحد التأويلين خبر آخر وكان متحاذيين كان مخيرا في العمل بايهما شاء انتهى موضع الحاجة
وقال في العدة واما الاخبار اذا تعارضت وتقابلت فانه يحتاج في العمل ببعضها الى الترجيح والترجيح يكون باشياء منها ان يكون احد الخبرين موافقا
للكتاب والسنة المقطوع بها والآخر مخالفا فانه يجب العمل بما وافقهما وترك ما يخالفهما وكذلك ان وافق احدهما اجماع الفرقة المحقة والآخر يخالفه
وجب العمل بما يوافقه وترك ما يخالفه فان لم يكن مع احد الخبرين شيء من ذلك وكانت فتيا الطائفة مختلفة نظر في حال رواتهما فان كان راويه
عدلا وجب العمل به وترك غير العدل وسنبين القول في العدالة المرعية في هذا الباب فان كان رواتهما جميعا عدلين نظر في اكثرهما رواة وعمل
به وترك العمل بقليل الرواة فان كان رواتهما متساويين في العدد والعدالة عمل بابعدهما من قول العامة وترك العمل بما يوافقهم وان كان الخبران
موافقين للعامة او مخالفين لهم نظر في حالهما فان كان متى عمل باحد الخبرين امكن العمل بالآخر على وجه من الوجوه وضرب من التأويل واذا عمل بالخبر
الآخر لا يمكن العمل بهذا الخبر الآخر لان الخبرين جميعا منقولان مجمع على نقلهما وليس هناك قرينة تدل على صحة احدهما ولا ما يرجح احدهما على الآخر فينبغي
ان يعمل بهما اذا امكن ولا يعمل بالخبر الذي اذا عمل به وجب اطراح العمل بالآخر وان لم يمكن العمل بهما جميعا لتضادهما وتنافيهما او امكن حمل كل واحد
منهما على ما يوافق الآخر على وجه كان الانسان مخيرا في العمل بايهما شاء انتهى وهذا كله كما ترى يشمل حتى تعارض العام والخاص مع الاتفاق فيه على الاخذ
بالنص وقد صرح في العدة في باب بناء العام على الخاص بان الرجوع الى الترجيح والتخيير انما هو في تعارض العامين دون العام والخاص بل لم يجعلهما
من المتعارضين اصلا واستدل على العمل بالخاص بما حاصله ان العمل بالخاص ليس طرحا للعام بل حمله على ما يمكن ان يريده الحكيم وان العمل بالترجيح
والتخيير فرع للتعارض الذي لا يجري فيه الجمع وهو مناقض صريح لما ذكره هنا من ان الجمع من جهة عدم ما يرجح احدهما على الآخر وقد يظهر ما في العدة
من كلام بعض المحدثين حيث انكر حمل الخبر الظاهر في الوجوب والتحريم على الاستحباب او الكراهة لمعارضة خبر الرخصة زاعما ان الحمل خروج عن سنن اخبار
الباب بل الظاهر ما تعين الرجوع الى المرجحات المقررة وربما يلوح هذا ايضا من كلام المحقق القمي في بناء العام على الخاص فانه بعد ما حكم بوجوب البناء
قال وقد يستشكل بان الاخبار قد وردت في تقديم ما هو مخالف للعامة او موافق للكتاب ونحو ذلك هو الموافق للكتاب والمخالف للعامة او
نحو ذلك وهو يقتضي تقديم العام لو كان هو الموافق للعام او نحو ذلك وفيه ان البحث منعقد لملاحظة العام والخاص من حيث العموم والخصوص لا بالنظر الى
المرجحات الخارجية اذ قد يصير التخصيص في الخاص اولى من التخصيص في العام من جهة مرجح خارجي وهو خارج عن المتنازع انتهى والتحقيق ان هذا كله خلاف
ما يقتضيه الدليل لان الاصل في الخبرين الصدق والحكم بصدورهما فيفرضان كالمتواترين ولا مانع عن فرض صدورهما حتى يحصل التعارض ولهذا
لا يطرح الخبر الواحد الخاص بمعارضة العام المتواتر وان شئت قلت ان مرجع التعارض بين النص والظاهر الى التعارض بين اصالة الحقيقة في الظاهر ودليل
التعبد بالصدور وارتفاع الاصل بالدليل وكذا الكلام في الظاهر والاظهر فان دليل حجية الاظهر يجعله قرينة صارفة عن ارادة الظاهر ولا يمكن طرحه لاجل
اصالة الظهور ولا طرح ظهور الظاهر لا من جهة العمل بالخبر الآخر بالدليل وقد تقدم في باب الجمع بين الدليلين ما يوضح ذلك نعم يبقى الاشكال في الظاهرين
اللذين يكون كل منهما قرينة على الآخر بحيث لو فرض صدورهما يرتفع ظهور الآخر وح فالامر يدور بين الترجيح من حيث السند وطرح المرجوح وبين الحكم بصدورهما وارادة
خلاف الظاهر في احدهما فعلى ما ذكرنا من ان دليل حجية المعارض لا يجوز طرحه لاجل اصالة الظهور في صاحبه بل الامر بالعكس لان الاصل لا يزاحم الدليل
يجب الحكم في العامين من وجه بالاجمال لتكافؤ اصالتي الحقيقة في كل منهما مع العلم اجمالا بارادة خلاف الظاهر من احدهما فيتساقط الظهوران من الطرفين فيصيران
مجملين بالنسبة الى مورد التعارض فهما كظاهري مقطوعي الصدور او ككلام واحد تصادم فيه ظاهران ويشكل بصدق التعارض بينهما عرفا ودخولهما
في اخبار العلاج اذ تخصيصها بخصوص المتعارضين اللذين لا يمكن الجمع بينهما الا باخراج كليهما عن ظاهرهما خلاف الظاهر مع انه لا محصل للحكم بصدور الخبرين
والتعبد بكليهما لاجل ان يكون كل منهما سببا لاجمال الآخر ويتوقف في العمل بهما فيرجع الى الاصل لانه لا يترتب ثمرة على الامر بالعمل بهما اذ كلاهما دليل واحد
على نفي الثالث كما في المتباينين وهذا هو المتعين ولذا استقرت طريقة العلماء على ملاحظة المرجحات السندية في مثل ذلك الا ان اللازم من ذلك
وجوب التخيير بينهما عند فقد المرجحات كما هو ظاهر آخر عبارتي العدة والاستبصار المتقدمتين كان اللازم على الاول التوقف من اول الامر
الرجوع الى الاصل ان لم يكن مخالفا لهما والا فالتخيير من جهة العقل بناء على القول به في دوران الامر بين احتمالين مخالفين للاصل كالوجوب والتحريم
وقد اشرنا سابقا الى انه قد يفصل في المسألة بين ما اذا كان لكل من المتعارضين مورد سليم عن التعارض كالعامين من وجه حيث ان الرجوع

الى المرجحات السندية بناء على الاطلاق يوجب طرح الخبر المرجوح في مادة الافتراق ولا وجه له والمضاف في الترجيح بها في خصوص مادة الاجتماع
هي محل المعارضة وطرح المرجوح بالنسبة اليها مع العمل به في مادة الافتراق بعيد عن ظاهر الاخبار العلاجية وبين ما اذا لم يكن لهما مورد سليم مثل
قوله اغتسل للجمعة الظاهر في الوجوب وقوله ينبغي غسل الجمعة الظاهر في الاستحباب فيطرح الخبر المرجوح ولا يأتي الاجل بعض المرجحات لكن الاستبعاد المذكور
في الاخبار العلاجية انما هو من جهة ان بناء العرف في العمل بالاخبار من جهة الظن بالصدور فلا يمكن التبعيض في صدور العامين من جهة من جهة مادة
الافتراق ومادة الاجتماع كما اشرنا سابقا الى ان الخبرين المتعارضين من هذا القبيل واما اذا تعبدنا الشارع بصدور الخبر الجامع للشرائط فلا
مانع من تعبده ببعض مضمون الخبر دون بعض وكيف كان فترك التفصيل اوجه منه وهو اوجه من اطلاق اهمال المرجحات واما ما ذكره من وجه
من عدم جواز طرح [illegible]

[illegible]

[illegible]

لتعينه فلا يقتصر عن الوضع وان كان ظنا معتبرا فينبغي تقديمه على الظهور اللفظي المعارض كما تقدم على الظهور للفظ المحفوف به الا ان يفرض ظهور
ضعيفا يقوى عليه بخلاف ظهور الدليل المعارض وبالجملة فالامر بين ظاهرين احدهما اقوى من الاخر وان اراد به معنى اخر فلا بد من التامل فيه هذا
بعض الكلام في تعارض النوعين المختلفين من الظهور واما الصنفان المختلفان من نوع واحد فالمجاز الراجح الشايع مقدم على غيره ولهذا يحمل الاسد في
اسد يرمي على الرجل الشجاع دون الرجل الابخر ويحمل الامر اذا صرف عن الوجوب على الاستحباب دون الاباحة واما تقديم بعض افراد التخصيص على
بعض فقد يكون بنفس عموم احد العامين على الاخر كما في الصيغة كتقديم الجمع المحلى باللام على المفرد المعرف ونحو ذلك واما بملاحظة المقام فان العام المسوق
لبيان الضابط اقوى من غيره ونحو ذلك فقد يكون لقرب احد التخصيصين وبعد الاخر كما يقال ان الاقل افرادا مقدم على غيره فان العرف يقدم عموم
يجوز اكل كل رمان على عموم النهي عن اكل كل حامض لانه اقل افرادا فيكون اشبه بالنص كما اذا كان التخصيص في احدهما تخصيصا لكثير من الافراد
الاخر بقي في المقام شيء وهو ان ما ذكرنا من حكم التعارض من ان النص يحكم على الظاهر والاظهر على الظاهر لا اشكال في تحصيله في المتعارضين واما
اذا كان التعارض بين ازيد من دليلين فقد يصعب تحصيل ذلك اذ قد يختلف حال التعارض بين اثنين منها بملاحظة احدهما مع الثالث مثلا قد
يكون النسبة بين الاثنين العموم والخصوص مطلقا ثم ينقلب بعد ذلك بالملاحظة الى العموم من وجه او بالعكس او الى التباين وقد وقع التوهم في بعض المقامات
فنقول توضيحا لذلك ان النسبة بين المتعارضات المذكورة ان كانت نسبة واحدة فحكمها حكم المتعارضين فان كانت النسبة العموم من وجه وجب الرجوع
الى المرجحات مثل قوله يجب اكرام العلماء ويحرم اكرام الفساق ويستحب اكرام الشعراء فيتعارض الكل في مادة الاجتماع وان كانت النسبة عموما مطلقا فان لم
يلزم محذور من تخصيص العام بهما مثل المثال الآتي وان لزم محذور مثل قوله يجب اكرام العلماء ويحرم اكرام فساق العلماء وورد يكره اكرام عدول العلماء فان
اللازم من تخصيص العام بهما بقاؤه بلا مورد فحكم ذلك كالمتباينين لان مجموع الخاصين مباين للعام وقد توهم بعض من عاصرناه فلاحظ العام بعد تخصيصه ببعض
الافراد باجماع ونحوه مع الخاص المطلق الاخر فاذا ورد اكرم العلماء ودل من الخارج دليل على عدم وجوب اكرام فساق العلماء وورد ايضا لا تكرم النحويين كانت
النسبة على هذا بينه وبين العام بعد اخراج الفساق عموما من وجه ولا اظن يلتزم بذلك فيما اذا كان الخاصان دليلين لفظيين اذ لا وجه لسبق ملاحظة العام
مع احدهما على ملاحظته مع الاخر وانما يتوهم ذلك في العام المخصص بالاجماع او العقل لزعم ان المخصص المذكور يكون كالمتصل فكان العام استعمل
فيما عدا ذلك الفرد المخرج والتعارض انما يلاحظ بين ما استعمل فيه لفظ كل من الدليلين لا بين ما وضع اللفظ له وان علم عدم استعماله فكان المراد
بالعلماء في المثال المذكور عدولهم والنسبة بينه وبين النحويين عموم من وجه ويندفع بان التنافي في المتعارضين انما يكون بين ظاهري الدليلين وظهور
الظاهر اما بالوضع واما بالقرينة المراد وكيف كان فلا بد من احراز ... التعارض وقبل علاجه اذ العلاج راجع الى دفع المانع لا الى
احراز المقتضي والعام المذكور بعد ملاحظة تخصيصه بذلك الدليل العقلي ان لوحظ بالنسبة الى وضعه للعموم مع قطع النظر عن تخصيصه بذلك الدليل
فالدليل المذكور والمخصص اللفظي سواء في المانعية عن ظهوره في العموم فيرفع اليد عن الموضوع له بهما وان لوحظ بالنسبة الى المراد منه بعد التخصيص بذلك
الدليل فلا ظهور له في ارادة العموم باستثناء ما خرج بذلك الدليل الا بعد اثبات كونه تمام المراد وهو غير معلوم الا بعد نفي احتمال المخصص الاخر ولو
باصالة عدمه والا فهو مجمل مردد بين تمام المراد وبعضه لان الدليل المذكور قرينة صارفة عن العموم لا معينة لتمام الباقي واصالة عدم المخصص الاخر
في المقام غير جار مع وجود المخصص اللفظي فلا ظهور له في تمام الباقي حتى يكون النسبة بينه وبين المخصص اللفظي تباينا او وضح تعارض العلماء بعد اخراج الفساق
مع النحويين ان كان قبل علاج دليل النحويين ورفع مانعيته فلا ظهور له حتى يلاحظ النسبة بين ظاهرين لان ظهوره يتوقف على علاجه ورفع تخصيصه
باكرم النحويين وان كان بعد علاجه ورفعه فلا دافع له بل هو كالدليل الخارجي المذكور دافع من مقتضى وضع العموم نعم لو كان المخصص متصلا بالعام
من قبيل الصفة او الشرط وبدل البعض كما في اكرم العلماء العدول او ان كانوا عدولا او عدولهم صح ملاحظة النسبة بين هذا التركيب الظاهر في تمام
الباقي وبين المخصص المنفصل المذكور وان قلنا بكون العام المخصص بالمتصل مجازا الا انه يصير من قبيل اسد يرمي فلو ورد مخصص منفصل اخر كان
مانعا لهذا الظهور وهذا بخلاف العام المخصص بالمنفصل فانه ... وجدان مخصص منفصل لا ظهور له في تمام الباقي الا بعد احراز عدم مخصص
اخر فالعام المخصص بالمنفصل لا ظهور له في المراد منه بل هو قبل احراز جميع المخصصات مجمل مردد بين تمام الباقي وبعضه وبعده يتعين ارادة الباقي بعد
جميع ما ورد عليه من التخصيص واما المخصص بالمتصل فلما كان ظهوره مستندا الى وضع الكلام التركيبي على القول بكونه حقيقة او بوضع لفظ القرينة
بناء على كون لفظ العام مجازا صح اتصاف الكلام بالظهور لاحتمال ارادته خلاف ما وضع له التركيب او لفظ القرينة والظاهر ان التخصيص بالاستثناء
من قبيل المتصل لان مجموع الكلام ظاهر في تمام الباقي ولذا يفيد الحصر فاذا قال لا تكرم العلماء الا العدول ثم قال اكرم النحويين فالنسبة عموم من وجه لان
اخراج غير العادل من النحويين مخالف لظاهر الكلام الاول ومن هنا يصح ان يقال ان النسبة بين قوله في العارية لا ضمان الا في الدينار والدرهم وبين ما دل على
الذهب والفضة عموم من وجه كما هو مذهب غير واحد من متأخري المتاخرين فيرجح الاول لان دلالته بالعموم ودلالة الثاني بالاطلاق ويرجع الى عمومات نفي الضمان
خلافا لما ذكره بعضهم من ان تخصيص العموم بالدرهم والدينار لا ينافي تخصيصه ايضا بمطلق الذهب والفضة وذكر صاحب المسالك ... طال الكلام في
توضيح ذلك فقال ان هنا الفاظا لا خلاف في ضمانها ... الدراهم والدنانير وانما الخلاف في غيرها من الذهب والفضة كالحلي فان مقتضى الخبر الاول
عدم ... او مقتضى تخصيص الثاني بالدراهم والدنانير خروجهما ... من نظر الى ان الذهب والفضة مخصصا من عدم الضمان مطلقا ...

بينهما

بينهما وبين الدراهم والدنانير لانهما بعض افرادهما ويستثنى الجميع فيثبت الضمان في مطلق الجنسين ومنهم من التفت الى ان الذهب والفضة مطلقان او
عامان بحسب افادة الجنس المعرف للعموم وعدمه والدراهم والدنانير مقيدا او مخصصا فيجمع بين النصوص بحمل المطلق على المقيد او العام على الخاص
والتحقيق في ذلك ان نقول ان هنا نصوصا على ثلاثة اضرب احدها عام في عدم الضمان من غير تقييد كصحيحة الحلبي عن الصادق ليس على مستعير عارية
ضمان وصاحب العارية والوديعة مؤتمن ونحوها صحيحة محمد بن مسلم عن الباقر ع وثانيها بحكمها الا انه استثنى مطلق الذهب والفضة وثالثها بحكمها
الا انه استثنى الدنانير والدراهم فلا بد من الجمع فانه لا خلاف في ان الدراهم والدنانير لا تخرج ... على الوجهين لانه اخرجا من العموم بقي فيما عداهما عاما لم
وقد عارضه التخصيص بمطلق الجنسين فلا بد من الجمع بينهما بحمل العام على الخاص فان قيل لما كان الدراهم والدنانير اخص من الذهب والفضة وجب
تخصيصهما بهما عملا بالقاعدة فلا يبقى المعارضة بين العام الاول والخاص الاخر قلنا لا شك ان كلا منهما مخصص لذلك العام لان كلا منهما
مستثنى وليس هنا الا ان احد المخصصين اعم من الاخر مطلقا وذلك غير مانع فيخصص العام الاول بكل منهما او يقيد مطلقه لان احدهما يخصص
بالاخر لعدم المنافاة بين اخراج الذهب والفضة في لفظ حتى يوجب الجمع بينهما بالتخصيص والتقييد ايضا فان العمل بالخبر الاخص لا يمكن لان
احدهما لم يخرج الا الدنانير وابقى الباقي على حكم عدم الضمان صريحا والاخر لم يستثن الا الدراهم وابقى الباقي على حكم عدم الضمان كذلك فكلاهما
قاصر والعمل بظاهر كل منهما لم يقل به احد بخلاف الخبر المخصص بالذهب والفضة فان قيل التخصيص انما جعلناه بهما معا لا بكل واحد منهما فلا
يضر عدم دلالة احدهما على الحكم المطلوب منفردا قلنا هذا ايضا لا يمنع قصور كل واحد من الدلالة لان كل واحد مع قطع النظر عن صاحبه حصر وقد وقعا
في وقتين في حالتين مختلفتين فظهر ان ارادة الحصر من كل منهما غير مقصود وانما المستثنى بهما من جملة الافراد المستثناة وعلى تقدير الجمع بينهما بجعل
المستثنى مجموع ما استفيد منهما لا يخرجان عن القصور في الدلالة على المطلوب لانا نعلم منهما الا ان الاستثناء ليس مقصورا على ما ذكر في كل واحد
فان قيل اخراج الدراهم والدنانير خاصة ينافي اخراج جملة الذهب والفضة فلا بد من الجمع بينهما بحمل الذهب والفضة على الدراهم والدنانير ...
الجمع بين عدم الضمان المطلق العارية والضمان في هذين النوعين لتحقق المنافاة بين الامرين قلنا نمنع المنافاة فان استثناء الدراهم والدنانير يقتضي
بقاء العموم في حكم عدم الضمان فيما عداهما وقد خصه الاستثناء الاخر فوجب تخصيصه به ايضا فلا وجه لتخصيص احد المخصصين بالاخر وايضا فان
حمل العام على الخاص استعمال مجازي وابقاؤه على عمومه حقيقة ولا يجوز العدول الى المجاز مع امكان الاستثناء على وجه الحقيقة وهو هنا ممكن في عموم
الذهب والفضة فيتعين وانما صرنا الى التخصيص في الاول لتعينه على كل تقدير فان قيل اذا كان التخصيص يوجب المجاز وجب تقليله ما امكن لان
كل فرد يخرج يوجب المجاز وجب تقليله ما امكن لان كل فرد يخرج يوجب زيادة المجاز في الاستعمال حيث كان حقه ان يطلق على جميع الافراد
فنقول قد تعارض هنا مجازان احدهما في تخصيص الذهب والفضة بالدنانير والدراهم والثاني في زيادة تخصيص العام الاول بمطلق الذهب
والفضة على تقدير عدم تخصيصهما بالدنانير والدراهم فترجيح احد المجازين على الاخر من غير مرجح باطل بل يمكن ترجيح تخصيص الذهب والفضة لان فيه
مراعاة قوانين التعارض بينه وبين ما هو اخص منه قلنا لا نسلم التعارض بين الامرين لان استعمال العام الاول على وجه المجاز حاصل على كل تقدير
اجماعا وزيادة التجوز في الاستعمال لا يعارض اصل التجوز في المعنى الاخر فان بقاء الذهب والفضة على عمومهما استعمال حقيقي فكيف يكافيه
مجرد تقليل التجوز مع ثبوت اصله وبذلك يظهر بطلان الترجيح بغير مرجح لان المرجح حاصل في جانب الحقيقة هذا ما يقتضيه المقام من الكلام في
هذين الوجهين وبقي فيه مواضع يحتاج الى تنقيح انتهى اقول الذي يقتضيه النظر ان النسبة بين رواية الدرهم والدينار بعد جعلهما كرواية واحدة
وبين ما دل على استثناء الذهب والفضة من قبيل العموم من وجه لان التعارض بين العقد السلبي من الاولى والعقد الايجابي في الثانية الا ان الاول
عام والثاني مطلق والتقييد اولى من التخصيص وبعبارة اخرى يدور الامر بين رفع اليد عن الحصر في الدرهم والدينار ورفع اليد من الاطلاق في
الذهب والفضة وتقييدهما والحق ان يقال ان الحصر في كل من روايتي الدرهم والدينار موهون من حيث ... احدهما بحسب اخراج الاخر عن عمومه
فان ذلك يوجب الوهن في الحصر انه لم يكن لامر كاف في مطلق العام ويؤيد ذلك ان تقييد الذهب والفضة بالنقدين مع غلبة استعمال المصوغ
بعيد جدا وما ذكرنا يظهر النظر في مواضع مما ذكره صاحب المسالك في توجيه المسئلة وان كانت النسبة بين المتعارضات مختلفة فان كان فيها ما
يقدم على بعض اخر منها اما لاجل الدلالة كما في النص والظاهر والاظهر واما لاجل مرجح اخر قدم ما حقه التقديم ثم لوحظ النسبة مع باقي المعارضات
فقد ينقلب النسبة وقد يحدث الترجيح كما اذا ورد اكرم العلماء ولا تكرم فساقهم ويستحب اكرام العدول فانه اذا خص العلماء العدول لهم يصير اخص مطلقا من
العدول فيخصص العدول بغير علمائهم والسر في ذلك واضح اذ لولا الترتيب في العلاج لزم الغاء النص او طرح الظاهر المنافي له راسا وكلاهما باطل وقد ينقلب
النسبة فيحدث الترجيح في المتعارضات بنسبة واحدة كما لو ورد اكرم العلماء ولا تكرم الفساق ويستحب اكرام الشعراء فاذا فرضنا ان الفساق اكثر فردا
من العلماء خص بغير العلماء فيخرج العالم الفاسق عن الحرمة ويبقى الفرد الشاعر من العلماء الفاسق مرددا بين الوجوب والاستحباب اذا فرض ان
الفساق بعد اخراج العلماء اقل فردا من الشعراء خص الشعراء به فالفاسق الشاعر غير مستحب الاكرام فاذا فرض صيرورة الشعراء بعد التخصيص بالفساق
اقل موردا من العلماء خص دليل العلماء بدليله فيحكم بان مادة الاجتماع بين الكل اعني العالم الشاعر الفاسق مستحب الاكرام وقس على ما ذكرنا صور
وجود المرجح من غير جهة الدلالة لبعضها على بعض والغرض من اطالة الكلام في ذلك التنبيه على وجوب التامل في علاج الدلالة عند التعارض لانا

فلا عبرة بكتب الاستدلال على بعض الآيات واسمه مقبل الضراب وحيث فرغنا عن بعض الكلام في المرجحات من حيث الدلالة التي هي مقدمة على غيرها فلنشرع في مرجحات الرواية من الجهات الاخر فنقول ومن الله التوفيق للاهتداء قد عرفت ان الترجيح اما من حيث الصدور بمعنى جعل صدور احد الخبرين اقرب من صدور غيره بحيث لو دار الامر بين الحكم بصدوره وصدور غيره لحكمنا بصدوره ومورد هذا المرجح قد يكون في السند كالاعدلية في الراوي وقد يكون في المتن ككونه افصح واما ان يكون من جهة وجه الصدور فان صدور الرواية قد يكون لجهة بيان الحكم الواقعي وقد يكون لبيان خلافه لتقية او غيرها من مصالح اظهار خلاف الواقع فيكون احدهما بحسب المرجح اقرب الى الصدور لاجل بيان الواقع واما ان يكون من حيث المضمون بان يكون مضمون احدهما اقرب في النظر الى الواقع واما تقسيم الاصوليين المرجحات الى السندية والمتنية فهو باعتبار مورد المرجح لا باعتبار مورد الرجحان ولذا يذكرون في المرجحات المتنية مثل الفصيح والافصح والنقل باللفظ والمعنى بل يذكرون المنطوق والمفهوم والخصوص والعموم واشباه ذلك ونحن نذكر ان شاء الله نبذا من القسم الاول لان استيفاء الجميع تطويل لا حاجة اليه بعد معرفة ان المناط كون احدهما اقرب من حيث الصدور عن الامام عم لبيان الحكم الواقعي اما الترجيح بالسند فبامور منها كون احد الراويين عدلا والآخر غير عدل مع كونه مقبول الرواية من حيث كونه متحرزا عن الكذب ومنها كونه اعدل وتعرف الاعدلية اما بالنص عليها واما بذكر فضائل فيه لم يذكر في الآخر ومنها كونه اصدق مع عدالة كليهما ويدخل في ذلك كونه اضبط وفي حكم الترجيح بهذه الامور ان يكون طريق ثبوت مناط القبول في احدهما اوضح من الآخر واقرب الى الواقع من جهة تعدد المزكي او رجحان احد المزكيين على الآخر ويلحق بذلك التباس اسم المزكى بغيره من المجروحين وضعف ما يميز المشترك به ومنها علو الاسناد لانه كلما قلت الواسطة كان احتمال الكذب اقل وقد يعارض في بعض الموارد بندرة ذلك واستبعاد الاسناد لتباعد ازمنة الرواة فيكون مظنة الارسال والحوالة على نظر المجتهد ومنها ان يرسل احد الراويين فيحذف الواسطة ويسند الآخر روايته فان المحذوف يحتمل ان يكون توثيق المرسل معارضا بجرح جارح وهذا الاحتمال منفي في الآخر وهذا اذا كان المرسل ممن تقبل مراسيله والا فلا يعارض المسند رأسا وظاهر الشيخ في العدة تكافؤ المرسل المقبول والمسند ولم يعلم وجهه ومنها ان يكون الراوي لاحدى الروايتين متعددا وراوي الاخرى واحدا او يكون رواة احداهما اكثر فان المتعدد يرجح على الواحد والاكثر على الاقل كما هو واضح وحكي عن بعض العامة عدم الترجيح قياسا على الشهادة والفتوى ولازم هذا القول عدم الترجيح بسائر المرجحات ايضا وهو ضعيف ومنها ان يكون طريق تحمل احد الراويين اعلى من طريق تحمل الآخر كأن يكون احدهما بقراءته على الشيخ والآخر بقراءة الشيخ عليه وهكذا غيرهما من انحاء التحمل هذه نبذة من المرجحات السندية التي توجب القوة من حيث الصدور وعرفت ان معنى القوة كون احدهما اقرب الى الواقع من حيث اشتماله على مزية غير موجودة في الآخر بحيث لو فرضنا العلم بكذب احدهما ومخالفته للواقع كان احتمال مطابقة ذي المزية للواقع ارجح واقوى من مطابقة الآخر والا فقد لا يوجب المرجح الظن بكذب الخبر المرجوح من جهة احتمال صدق كلا الخبرين فان الخبرين المتعارضين لا يعلم غالبا كذب احدهما وانما التجأنا الى طرح احدهما بناء على تنافي ظاهريهما وعدم امكان الجمع بينهما لعدم الشاهد فيصيران في حكم ما لو وجب طرح احدهما لكونه كاذبا فيؤخذ بما هو اقرب الى الصدق من الآخر والغرض من اطالة الكلام هنا ان بعضهم تخيل ان المرجحات المذكورة في كلماتهم للخبر من حيث السند او المتن بعضها يفيد الظن القوي وبعضها يفيد الظن الضعيف وبعضها لا يفيد الظن اصلا فحكم بحجية الاولين واستشكل في الثالث من حيث ان الاحوط العمل بما فيه المرجح ومن اطلاق ادلة التخيير وقوى ذلك بناء على انه لا دليل على الترجيح بالامور التعبدية في مقابل اطلاقات التخيير وانت خبير بان جميع المرجحات المذكورة مفيدة للظن الشأني بالمعنى الذي ذكرنا وهو انه لو فرض القطع بكذب احد الخبرين كان احتمال كذب المرجوح ارجح من صدقه واذا لم يفرض العلم بكذب احد الخبرين فليس في المرجحات المذكورة ما يوجب الظن بكذب احد الخبرين ولو كان شيء منها موجبا للظن بكذب الخبر كان مسقطا للخبر عن درجة الحجية ومخرجا للمسألة عن التعارض فيعد ذلك الشيء موهنا لا مرجحا اذ فرق واضح عند التأمل بين ما يوجب في نفسه مرجوحية الخبر وبين ما يوجب مرجوحيته بملاحظة التعارض وفرض عدم الاجتماع واما ما يرجع الى المتن فهو امور منها الفصاحة فيقدم الفصيح على غيره لان الركيك ابعد من كلام المعصوم الا ان يكون منقولا بالمعنى ومنها الافصحية ذكره جماعة خلافا لآخرين وفيه تأمل لعدم كون الفصيح بعيدا عن كلام المعصوم ولا الافصح اقرب اليه في مقام بيان الاحكام الشرعية ومنها اضطراب المتن كما في بعض روايات عمار ومرجع الترجيح بهذه الى كون متن احد الخبرين اقرب صدورا من متن الآخر وعلل بعض المعاصرين الترجيح بمرجحات المتن بعد ان عد منها بان مرجع ذلك الى الظن بالدلالة وهو مما لم يختلف فيه علماء الاسلام وليس مبنيا على حجية مطلق الظن المنهي عنه ثم ذكر في مرجحات المتن النقل باللفظ والفصاحة والركاكة والمسموع من الشيخ بالنسبة الى المقروء عليه وان تجوز بالسماع من المسموع وغيره ثم ذكر اقسام مرجحات الدلالة كالمنطوق والمفهوم والخصوص والعموم ونحو ذلك انتهى وانت خبير بان مرجع الترجيح بالفصاحة والنقل باللفظ الى رجحان صدور احد المتنين بالنسبة الى الآخر فالدليل عليه هو الدليل على اعتبار رجحان الصدور وليس راجعا الى الظن في الدلالة المتفق عليه بين علماء الاسلام واما مرجحات الدلالة فهي من هذا الظن المتفق عليه وقد عد منها من مرجحات المتن عن جماعة كصاحب الزبدة وغيره ... وقد عرفت ان هذه من قبيل النص والظاهر والاظهر ولا تعارض بينهما ولا ترجيح في الحقيقة بل هي من موارد الجمع المقبول فراجع اما الترجيح من حيث جهة الصدور بان يكون احد الخبرين مقرونا بشيء يحتمل من اجله ان يكون الخبر صادرا على وجه المصلحة المقتضية لبيان خلاف حكم الله الواقعي من تقية او نحوها من المصالح وهي وان كانت غير محصورة في نفس الامر الا ان الذي بايدينا امارة التقية وهو مطابقة ظاهر الخبر لمذهب اهل الخلاف فيحتمل صدور الخبر تقية عنهم احتمالا غير موجود في الخبر الآخر قال في العدة اذا كان رواة الخبرين متساويين

في العدد عمل بابعدهما من قول العامة وترك العمل بما يوافقهم انتهى وقال المحقق في المعارج بعد نقل العبارة المتقدمة عن الشيخ والظاهر ان احتجاجه في ذلك برواية رويت عن الصادق عم وهو اثبات مسألة علمية بخبر الواحد ولا يخفى عليك ما فيه مع انه قد طعن فيه فضلاء من الشيعة كالمفيد وغيره فان احتج بان الابعد لا يحتمل الا الفتوى والموافق للعامة يحتمل التقية فوجب الرجوع الى ما لا يحتمل قلنا لا نسلم انه لا يحتمل الا الفتوى لانه كما جاز الفتوى لمصلحة يراها الامام عم كذلك تجوز الفتوى بما يحتمل التأويل لمصلحة يعلمها الامام عم وان كنا لا نعلم ذلك فان قال ان ذلك يسد باب العمل بالحديث قلنا انما نصير الى ذلك على تقدير التعارض وحصول مانع يمنع من العمل لا مطلقا فلا يلزم سد باب العمل انتهى كلامه رفع مقامه اقول توضيح المرام في هذا المقام ان ترجيح احد الخبرين بمخالفة العامة يمكن ان يكون بوجوه احدها مجرد التعبد كما هو ظاهر كثير من اخباره ويظهر من المحقق استظهاره من الشيخ قدس سرهما الثاني كون الرشد في خلافهم كما صرح به في غير واحد من الاخبار المتقدمة ورواية علي بن اسباط قال قلت للرضا عم يحدث الامر لا اجد بدا من معرفته وليس في البلد الذي انا فيه احد استفتيه من مواليك فقال ائت فقيه البلد فاستفته في امرك فاذا افتاك بشيء فخذ بخلافه فان الحق فيه واصرح من ذلك كله خبر ابي اسحق الارجاني قال قال ابو عبد الله عم اتدري لم امرتم بالاخذ بخلاف ما يقوله العامة فقلت لا ادري فقال ان عليا صلوات الله عليه لم يكن يدين الله بشيء الا خالف عليه العامة ارادة لابطال امره وكانوا يسألونه صلوات الله عليه عن الشيء الذي لا يعلمونه فاذا افتاهم بشيء جعلوا له ضدا من عندهم ليلبسوا على الناس الثالث حسن مجرد المخالفة لهم فمرجع هذا المرجح ليس الاقربية الى الواقع بل هو نظير ترجيح دليل الحرمة على الوجوب ودليل الحكم الاسهل على غيره ويشهد لهذا الاحتمال بعض الروايات مثل قوله عم في مرسلة داود بن الحصين ان من وافقنا خالف عدونا ومن وافق عدونا في قول او عمل فليس منا ولا نحن منه ورواية الحسين بن خالد شيعتنا المسلمون لامرنا الآخذون بقولنا المخالفون لاعدائنا فمن لم يكن كذلك فليس منا فيكون حالهم حال اليهود الوارد فيهم قوله صلى الله عليه وآله خالفوهم ما استطعتم الرابع الحكم بصدور الموافق تقية ويدل عليه قوله عم في رواية ما سمعته مني يشبه قول الناس ففيه التقية وما سمعته مني لا يشبه قول الناس فلا تقية فيه بناء على ان المحكي عنه عم مع عدالة الحاكي كالمسموع منه وان الرواية مسوقة لحكم المتعارضين وان القضية غالبية لكذب الكلية اما الوجه الاول فمع بعده عن مقام ترجيح احد الخبرين المبني اعتبارهما على الكشف النوعي ينافيه التعليل المذكور في الاخبار المستفيضة المتقدمة ومنه يظهر ضعف الوجه الثالث مضافا الى صريح رواية ابي بصير عن ابي عبد الله عم قال ما انتم والله على شيء مما هم فيه ولا هم على شيء مما انتم فيه فخالفوهم فانهم ليسوا من الحنيفية على شيء فقد فرع الامر بمخالفتهم على مخالفة احكامهم للواقع لا مجرد حسن المخالفة فتعين الوجه الثاني لكثرة ما يدل عليه من الاخبار او الوجه الرابع للخبر المذكور وذهاب المشهور الا انه يشكل الوجه الثاني بان التعليل المذكور في الاخبار بظاهره غير مستقيم لان خلافهم ليس حكما واحدا حتى يكون هو الحق وكون الحق والرشد فيه بمعنى وجوده في محتملاته لا ينفع في الكشف عن الحق نعم ينفع في الابعدية عن الباطل لو علم او احتمل غلبة الباطل على احكامهم وكون الحق فيها نادرا ولكنه خلاف الوجدان ورواية ابي بصير المتقدمة وان اكد مضمونها بالحلف لكن لا بد من توجيهها فيرجع الامر الى التعبد بعلة الحكم وهو ابعد من التعبد بنفس الحكم والوجه الرابع بان دلالة الخبر المذكور عليه لا تخلو عن خفاء لاحتمال ان يكون المراد من شباهة احد الخبرين بقول الناس كونه متفرعا على قواعدهم الباطلة مثل تجويز الخطأ على المعصومين من الانبياء والائمة عليهم السلام عمدا او سهوا والجبر والتفويض ونحو ذلك وقد اطلق الشباهة على هذا المعنى في بعض اخبار العرض على الكتاب والسنة حيث قال فان اشبههما فهو حق وان لم يشبههما فهو باطل وهذا الحمل اولى من حمل القضية على الغلبة لا الدوام بعد تسليم الغلبة ويمكن دفع الاشكال في الوجه الثاني عن التعليل في الاخبار بوروده على الغالب من انحصار الفتوى في المسألة في الوجهين لان الغالب ان الوجوه في المسألة اذا كثرت كانت العامة مختلفين ومع اتفاقهم لا يكون في المسألة وجوه متعددة ويمكن ايضا الالتزام بما ذكرنا سابقا من غلبة الباطل في اقوالهم على ما صرح به في رواية الارجاني المتقدمة واصرح منها ما حكي عن ابي حنيفة من قوله خالفت جعفرا في كل ما يقول الا اني لا ادري انه يغمض عينيه في الركوع او السجود او يفتحهما فيكون خلافهم ابعد من الباطل ويمكن توجيه الوجه الرابع بعدم انحصار الدليل في الرواية المذكورة بل الوجه فيه ما هو المتحقق في باب التراجيح واستفيد من النصوص والفتاوى من حصول الترجيح بكل مزية في احد الخبرين يوجب كونه اقل او ابعد احتمالا لمخالفة الواقع من الآخر ومعلوم ان الخبر المخالف لا يحتمل فيه التقية كما يحتمل في الموافق على ما عرفت من المحقق قدس سره فمراده ان مزية الخبر الموافق على النقية ليس كون الموافقة امارة على صدق الخبر بل المراد ان الخبرين لما اشتركا في جميع الجهات المحتملة لخلاف الواقع عدا احتمال الصدور تقية المختص بالخبر الموافق تعين العمل بالمخالف فعارض المحقق الخبر الموافق المطرح لحمله على التقية باحتمال الفتوى على التأويل وفيه ان الكلام فيما اذا اشترك الخبران في جميع الاحتمالات المتطرقة في السند والمتن والدلالة فاحتمال الفتوى على التأويل مشترك كيف ولو فرض اختصاص الخبر المخالف باحتمال التأويل وعدم تطرقه في الخبر الموافق كان اللازم ارتكاب التأويل في الخبر المخالف لما عرفت من ان النص والظاهر لا يرجع فيهما الى المرجحات واما ما اجاب به صاحب المعالم من الايراد بان احتمال التقية في كلامهم اقرب واغلب ففيه مع اشعاره بتسليم ما ذكره المحقق من معارضة احتمال التقية في الموافق باحتمال التأويل مع ما عرفت من خروج ذلك عن محل الكلام منع غلبة التقية في الاخبار من التأويل ومن هنا يظهر ان ما ذكرناه من الوجه لرجحان الخبر المخالف مختص بالمتباينين واما فيما كان من قبيل العامين من وجه بان كان لكل واحد منهما ظاهر يمكن الجمع بينهما بصرفه عن ظاهره دون الآخر فيدور الامر بين حمل الموافق منهما على التقية والحكم بتأويل احدهما ليجتمع مع الآخر مثلا اذا ورد الامر بغسل الثوب من ابوال ما لا يؤكل لحمه وورد كل شيء يطير لا بأس بخرئه وبوله فدار الامر بين حمل الثاني على التقية وبين الحكم بتخصيص احدهما لا بعينه

على الغلبة

نقل م

واما ما اورده المحقق من معارضة احتمال التقية م

فلا وجه للترجيح بها لكونها كلام الأئمة عليهم السلام أغلب من التخصيص والعمل في الترجيح بمخالفة العامة بناء على ما تقدم من جريان هذا المرجح وشبهه في هذا القسم
من المتعارضين هو ما تقدم من وجوب الترجيح بكل مزية في أحد المتعارضين وهذا موجود فيما نحن فيه لأن احتمال المخالفة للتقية قائم في كل منهما والمخالفة فيه
مختص بما هو مفقود في الآخر وهو عدم احتمال الصدور تقية. فتلخص مما ذكرنا أن الترجيح بالمخالفة من أحد وجهين على ما يظهر من الأخبار أحدهما كونه أبعد
من الباطل وأقرب إلى الواقع فيكون مخالفة الجمهور نظير موافقة المشهور من المرجحات المضمونية على ما يظهر من أكثر أخبار هذا الباب والثاني من جهة كون
المخالف ذا مزية لعدم احتمال التقية ويدل عليه ما دل على الترجيح بشهرة الرواية معللا بأنه لا ريب فيه بالتقريب المتقدم سابقا ولعل الثمرة بين هذين
الوجهين يظهر لك فيما يأتي إن شاء الله بقي في هذا المقام أمور الأول أن الخبر الصادر تقية يحتمل أن يراد به ظاهره فيكون من الكذب المجوز لمصلحة ويحتمل أن
يراد منه تأويل مختف على المخاطب فيكون من قبيل التورية وهذا أليق بالإمام عليه السلام بل هو اللائق إذا قلنا بحرمة الكذب مع التمكن من التورية الثاني أن
بعض المحدثين كصاحب الحدائق وإن لم يشترط في التقية موافقة الخبر لمذهب العامة لأخبار تخيلها دالة على مدعاه سليمة عما هو صريح في خلاف ما ادعاه إلا
أن الحمل على التقية في مقام الترجيح لا يكون إلا مع موافقة أحدهما إذ لا يعقل حمل أحدهما بالخصوص على التقية وإن كانا مخالفين لهم فمراد المحدث المذكور
ليس الحمل على التقية مع عدم الموافقة في مقام الترجيح كما أورده بعض الأساطين في جملة المطاعن على ما ذهب إليه من عدم اشتراط الموافقة في الحمل على
التقية بل المحدث المذكور لما أثبت في المقدمة الأولى من مقدمات الحدائق خلو الأخبار عن الأخبار المكذوبة لتنقيحها وتصحيحها في الأزمنة المتأخرة
بعد أن كانت مغشوشة مدسوسة صرح بأن للقائل أن يقول فما بال هذه الأخبار المتعارضة التي لا تكاد تجتمع فبين في المقدمة الثانية دفع هذا السؤال
بأن معظم الاختلاف من جهة اختلاف كلمات الأئمة عليهم السلام مع المخاطبين وأن الاختلاف إنما هو منهم عليهم السلام واستشهد على ذلك بأخبار زعمها
دالة على أن التقية كما تحصل ببيان ما يوافق العامة كذلك تحصل بمجرد إلقاء الخلاف بين الشيعة كيلا يعرفوا فيؤخذ برقابهم وهذا الكلام ضعيف لأن
الغالب اندفاع الخوف بإظهار الموافقة مع الأعداء وأما الاندفاع بمجرد رؤية الشيعة مختلفين مع اتفاقهم على مخالفتهم فهو وإن أمكن حصوله أحيانا لكنه
نادر جدا فلا يصار إليه في جل الأخبار المختلفة مضافا إلى مخالفته لظاهر قوله عليه السلام في الرواية المتقدمة ما سمعت مني يشبه قول الناس ففيه التقية وما سمعت
مني لا يشبه قول الناس فلا تقية فيه فالذي يقتضيه النظر على تقدير القطع بصدور جميع الأخبار التي بأيدينا على ما توهمه بعض الأخباريين أو
الظن بصدور جميعها إلا قليلا في غاية القلة كما يقتضيه الإنصاف ممن اطلع على كيفية تنقيح الأخبار وضبطها في الكتب هو أن يقال إن عمدة الاختلاف
إنما هي كثرة إرادة خلاف الظواهر في الأخبار إما بقرائن متصلة اختفت علينا من جهة تقطيع الأخبار أو نقلها بالمعنى أو منفصلة مختفية من
جهة كونها حالية معلومة للمخاطبين أو مقالية اختفت بالانطماس وإما بغير القرينة لمصلحة يراها الإمام عليه السلام من تقية على ما اخترناه من أن التقية
على وجه التورية أو غير التقية من المصالح الأخر وإلى ما ذكرنا ينظر ما فعله الشيخ قدس سره في الاستبصار من إظهار إمكان الجمع بين متعارضات الأخبار بإخراج
أحد المتعارضين أو كليهما عن ظاهره إلى معنى بعيد وربما يظهر من الأخبار محامل وتأويلات أبعد بمراتب مما ذكره الشيخ تشهد بأن ما ذكره الشيخ
من المحامل غير بعيد عن مراد الإمام عليه السلام وإن بعدت عن ظاهر الكلام إن لم يظهر فيه قرينة عليها فمنها ما روي عن بعضهم صلوات الله عليهم لما سأله
بعض أهل العراق وقال كم آية تقرأ في صلاة الزوال فقال عليه السلام ثمانون ولم يعد السائل فقال عليه السلام هذا يظن أنه من أهل الإدراك فقيل له عليه السلام ما أردت بذلك
وما هذه الآيات فقال أردت منها ما يقرأ في نافلة الزوال فإن الحمد والتوحيد لا يزيد على عشر آيات ونافلة الزوال ثمان ركعات ومنها ما روي
من أن الوتر واجب فلما فرغ السائل واستفسر قال عليه السلام إنما عنيت وجوبها على النبي صلى الله عليه وآله ومنها تفسير قولهم عليهم السلام لا يعيد الصلاة فقيه بخصوص الشك بين
الثلاث والأربع ومثله تفسير وقت الفضيلة بزمان قول المؤذن قد قامت الصلاة إلى غير ذلك مما يطلع عليه المتتبع ويؤيد ما ذكرنا من أن عمدة تنافي
الأخبار ليس لأجل التقية ما ورد مستفيضا من عدم جواز رد الخبر وإن كان مما ينكر ظاهره حتى إذا قال للنهار إنه ليل وللليل إنه نهار معللا ذلك
بأنه يمكن أن يكون له محمل لم يتفطن السامع له فينكره فيكفر من حيث لا يشعر فلو كان عمدة التنافي من جهة صدور الأخبار المنافية بظاهرها لما في
أيدينا من الأدلة تقية لم يكن في إنكار كونها من الإمام عليه السلام مفسدة فضلا عن كفر الراد الثالث أن التقية قد تكون من فتوى العامة وهو الظاهر من قوله
موافقة العامة في الأخبار وأخرى من حيث أخبارهم التي رووها وهو المصرح به في بعض الأخبار لكن الظاهر أن ذلك محمول على الغالب من كون الخبر
مستندا للفتوى وثالثة من حيث عملهم ويشير إليه قوله عليه السلام في المقبولة المتقدمة ما هم إليه أميل حكامهم وقضاتهم ورابعة بكونه أشبه بقواعدهم
أصول دينهم وفروعه كما يدل عليه الخبر المتقدم وعرفت سابقا في احتمال التفريع على قواعدهم الفاسدة ويخرج الخبر عن الحجية ولو مع عدم المعارض
كما يدل عليه عموم الموصول الرابع أن ظاهر الأخبار كون المرجح موافقة جميع الموجودين في زمان الصدور أو معظمهم على وجه يصدق الاستغراق العرفي
فلو وافق بعضهم بلا معارض فالظاهر عدم الترجيح به مستندا إلى الكلية المستفادة من الأخبار من الترجيح بكل مزية وربما يستفاد من قول السائل في
المقبولة قلت يا سيدي هما معا موافقان للعامة أن المراد بما وافق العامة أو خالفهم في المرجح السابق يعم ما وافق البعض أو خالفه ويرده أن ظاهر
الفقرة الأولى في أخبار الكل أن مجرد وجود هذه الفقرة في كتابه موافقة البعض فيحمل على إرادة صورة عدم وجود هذا المرجح في شيء منهما وتساويهما
من هذه الجهة لا صورة هذا المرجح في كليهما وتكافؤهما من هذه الجهة كيف كان ولو كان كل واحد موافقا لبعضهم مخالفا لآخرين منهم وجب الرجوع
إلى ما يرجح في النظر ملاحظة التقية منه وربما يستفاد ذلك من شهرة فتوى أحد البعضين في زمان الصدور ويعلم ذلك بمراجعة أهل النقل والتاريخ

فقد حكي عن تواريخهم أن عامة أهل الكوفة كان عملهم على فتاوى أبي حنيفة وسفيان الثوري ورجل آخر وأهل مكة على فتاوى ابن أبي جريح وأهل المدينة
على فتاوى مالك وأهل البصرة على فتاوى عثمان وسوادة وأهل الشام على فتاوى الأوزاعي والوليد وأهل مصر على فتاوى الليث بن سعد و
أهل خراسان على فتاوى عبد الله بن المبارك الزهري وكان فيهم أهل الفتاوى من غير هؤلاء كسعيد بن المسيب وعكرمة وربيعة الرأي ومحمد بن شهاب
الزهري إلى أن استقر رأيهم بحصر المذاهب في الأربعة سنة خمس وستين وثلاثمائة كما حكي وقد يستفاد ذلك من الأمارات الخاصة مثل قوله عليه السلام
حين حكي له فتوى ابن أبي ليلى في بعض مسائل الوصية فلا أستطيع رده وقد يستفاد من ملاحظة أخبارهم المروية في كتبهم ولذا أنيط الحكم
في بعض الروايات بموافقة أخبارهم الخامس قد عرفت أن الرجحان بحسب الدلالة لا يزاحمه الرجحان بحسب الصدور وكذا لا يزاحمه هذا الرجحان أي رجحان
من حيث جهة الصدور فإذا كان الخبر الأقوى دلالة موافقا للعامة قدم على الأضعف المخالف لما عرفت من أن الترجيح بقوة الدلالة من الجمع المقبول
الذي هو مقدم على الطرح أما لو زاحم الترجيح بالصدور الترجيح من حيث جهة الصدور بأن كان الأرجح صدورا موافقا للعامة فالظاهر تقديمه
على غيره وإن كان مخالفا للعامة بناء على تعليل الترجيح بمخالفة العامة باحتمال التقية في الموافق لأن هذا الترجيح ملحوظ في الخبرين بعد فرض
صدورهما قطعا كما في المتواترين أو تعبدا كما في الخبرين بعد عدم إمكان التعبد بصدور أحدهما وترك التعبد بصدور الآخر وفيما نحن فيه يمكن ذلك
بمقتضى أدلة الترجيح من حيث الصدور فإن قلت إن الأصل في الخبرين الصدور فإذا تعبدنا بصدورهما اقتضى ذلك الحكم بصدور الموافق تقية كما
يقتضي ذلك الحكم بإرادة خلاف الظاهر في أضعفهما دلالة فيكون هذا المرجح نظير الترجيح بحسب الدلالة مقدما على الترجيح بحسب الصدور قلت لا معنى
للتعبد بصدورهما مع وجوب حمل أحدهما المعين على التقية لأنه إلغاء لأحدهما في الحقيقة ولذا لو تعين حمل خبر غير معارض على التقية على تقدير الصدور
لم يشمله أدلة التعبد بخبر العادل نعم لو علم بصدور
الخبرين لم يكن بد من حمل الموافق على التقية وإلغائه وأما إذا لم يعلم بصدورهما كما فيما نحن فيه من المتعارضين فيجب الرجوع إلى المرجحات الصدورية
فإن أمكن ترجيح أحدهما وتعينه من حيث التعبد بالصدور دون الآخر تعين وإن قصرت اليد عن هذا الترجيح كان عدم احتمال التقية في أحدهما مرجحا
فمورد هذا المرجح تساوي الخبرين من حيث الصدور إما علما كما في المتواترين أو تعبدا كما في المتكافئين من الآحاد وأما ما وجب فيه التعبد بصدور
أحدهما المعين دون الآخر فلا وجه لإعمال هذا المرجح فيه لأن جهة الصدور متفرع على أصل الصدور والفرق بين هذا الترجيح والترجيح في الدلالة المتقدم على
الترجيح بالسند أن التعبد بصدور الخبرين على أن يعمل بظاهر أحدهما وبتأويل الآخر بقرينة ذلك الظاهر ممكن غير موجب لطرح دليل أو أصل بخلاف التعبد
بصدورهما ثم حمل أحدهما على التقية الذي هو في معنى إلغائه وترك التعبد به هذا كله على تقدير توجيه الترجيح بالمخالفة باحتمال التقية أما لو قلنا
بأن الوجه في ذلك كون المخالف أقرب إلى الحق وأبعد من الباطل كما يدل عليه جملة من الأخبار فهي من المرجحات المضمونية وسيجيء حالها مع غيرها المقام
الثالث في المرجحات الخارجية وقد أشرنا إلى أنها على قسمين الأول ما يكون غير معتبر بنفسه والثاني ما يعتبر بنفسه بحيث لو لم يكن هناك دليل كان هو المرجع
فمن الأول شهرة أحد الخبرين إما من حيث الرواية بأن اشتهر روايته بين الرواة أو الفتوى به ولو مع العلم بعدم استناد المفتين إليه ومنه كون الراوي له
أفقه من راوي الآخر في جميع الطبقات أو في بعضها ومنه مخالفة أحد الخبرين للعامة بناء على ظاهر الأخبار المستفيضة الواردة في وجه الترجيح بها
ومنها كل أمارة مستقلة غير معتبرة وافقت مضمون أحد الخبرين إذا كان عدم اعتبارها لعدم الدليل لا لوجود الدليل على العدم كالقياس والدليل
على الترجيح بهذا النحو من المرجح ما يستفاد من الأخبار من الترجيح بكل ما يوجب أقربية أحدهما إلى الواقع وإن كان خارجا عن الخبرين بل يرجع هذا النوع
إلى المرجح الداخلي فإن أحد الخبرين إذا طابق أمارة ظنية فلازمه الظن بوجود خلل في الآخر إما من حيث الصدور أو من حيث جهة الصدور فيدخل الراجح
فيما لا ريب فيه والمرجوح فيما فيه الريب وقد عرفت أن المزية الداخلية قد تكون موجبة لانتفاء احتمال في ذيها موجود في الآخر كقلة الوسائط ومخالفة
العامة بناء على الوجه السابق وقد توجب بعد الاحتمال الموجود في ذيها بالنسبة إلى الاحتمال الموجود في الآخر كالأعدلية والأوثقية والمرجح الخارجي
من هذا القبيل غاية الأمر عدم العلم تفصيلا بالاحتمال القريب في أحدهما البعيد في الآخر بل ذو المزية داخل في الأوثق المنصوص عليه في الأخبار
ومن هنا يمكن أن يستدل على المطلب بالإجماع المدعى في كلام جماعة على وجوب العمل بأقوى الدليلين بناء على عدم شموله للمقام من حيث أن الظاهر
من الأقوى أقواهما في نفسه ومن حيث هو لا مجرد كون مضمونه أقرب إلى الواقع لموافقة أمارة خارجية فيقال في تقريبه إن الأمارة موجبة
لظن خلل في المرجوح مفقود في الراجح فيكون الراجح أقوى احتمالا من حيث نفسه فإن قلت إن المتيقن من النص ومعاقد الإجماع اعتبار المزية الداخلية
القائمة بنفس الدليل وأما الحاصلة من الأمارات الخارجية التي دل الدليل على عدم العبرة بها من حيث دخولها فيما لا يعلم فلا اعتبار بكشفها عن الخلل في الآخر
ولا فرق بينه وبين الظن بعدم التقية في مقام الترجيح كقيام الحجة هذا مع أنه لا معنى لكشف الأمارة عن الخلل في المرجوح لأن الخلل في الدليل من
حيث إنه دليل قصور في طريقيته والمفروض تساويهما في جميع ما له مدخل في الطريقية ومجرد الظن بمخالفة خبر للواقع لا يوجب خللا في ذلك لأن الطريقية
ليست منوطة بمطابقة الواقع قلت أما النص فلا ريب في عموم التعليل في قوله لأن المجمع عليه لا ريب فيه وقوله دع ما يريبك إلى ما لا يريبك لما نحن فيه بل
قوله فإن الرشد فيما خالفهم وكذا التعليل في رواية الأرجائي لم أمرتم بالأخذ بخلاف ما عليه العامة وارد في ترجيح الخارجي لأن مخالفة العامة نظير
موافقة المشهور وأما معقد الإجماعات فالظاهر أن المراد منه الأقرب إلى الواقع والأرجح مدلولا ولو بقرينة ما يظهر من أهل الترجيح مجتمعة الأقربية إلى

كاستدلالهم على الترجيحات بمجرد الاقربية الى الواقع مثل ما سيجي من كلماتهم في الترجيح بالقياس مثل الاستدلال على الترجيح بموافقة الاصل بان الظن في الخبر الموافق له اقوى وعلى الترجيح بمخالفة الاصل بان الغالب تعرض الشارع لبيان ما يحتاج الى البيان واستدلال المحقق على ترجيح احد المتعارضين بعمل اكثر الطائفة بان الكثرة امارة الرجحان والعمل بالراجح واجب وغير ذلك مما يجده المتتبع في كلماتهم مع انه يمكن دعوى حكم العقل بوجوب العمل بالاقرب الى الواقع فيما كان حجيتهما من حيث الطريقية فتم بقي في المقام امران احدهما ان الامارة التي قام الدليل على المنع عنها بالخصوص كالقياس هل هي من المرجحات ام لا ظاهر المعظم العدم كما يظهر من طريقتهم في كتبهم الاستدلالية في الفقه وحكى المحقق في المعارج عن بعض القول بكون القياس مرجحا قال ذهب ذاهب الى ان الخبرين اذا تعارضا وكان القياس موافقا لما تضمنه احدهما كان ذلك وجها يقتضي ترجيح ذلك الخبر ويمكن ان يحتج لذلك بان الحق في احد الخبرين فلا يمكن العمل بهما ولا طرحهما فتعين العمل باحدهما واذا كان التقدير تقدير التعارض فلا بد في العمل باحدهما من مرجح والقياس يصلح ان يكون مرجحا لحصول الظن به فتعين العمل بما طابقه لا يقال اجمعنا على ان القياس مطروح في الشريعة لانا نقول بمعنى انه ليس بدليل لا بمعنى انه لا يكون مرجحا لاحد الخبرين وهذا لان فائدة كونه مرجحا كونه رافعا للعمل بالخبر المرجوح فيعود الراجح كالخبر السليم عن المعارض فيكون العمل به لا بذلك القياس وفيه نظر انتهى ومال الى ذلك بعض سادة مشايخنا المعاصرين والحق خلافه لان رفع الخبر المرجوح بالقياس عمل به حقيقة كرفع العمل بالخبر السليم عن المعارض بالرجوع معه الى الاصول واي فرق بين رفع القياس لوجوب العمل بالخبر السليم عن المعارض وجعله كالمعدوم حتى يرجع الى الاصل وبين رفعه لجواز العمل بالخبر المكافئ لخبر اخر وجعله كالمعدوم حتى يتعين العمل بالخبر الاخر ثم ان الممنوع هو الاعتناء بالقياس مطلقا ولذا استقرت طريقة اصحابنا على هجره في باب الترجيح ولم نجد منهم موضعا يرجحونه به ولولا ذلك لوجب تدوين شروط القياس في الاصول ليرجح به في الفروع الثاني في مرتبة هذا المرجح بالنسبة الى المرجحات السابقة فنقول اما الرجحان من حيث الدلالة فقد عرفت غير مرة تقدمه على جميع المرجحات نعم لو بلغ المرجح الخارجي الى حيث يوهن الارجح دلالة فهو يسقطه عن الحجية ويخرج الفرض عن تعارض الدليلين ومن هنا قد يقدم العام المشهور والمعتضد بالامور الخارجية الاخر على الخاص واما الترجيح من حيث السند فظاهر مقبولة ابن حنظلة تقديمه على المرجح الخارجي لكن الظاهر ان الامر بالعكس لان رجحان السند انما اعتبر لتحصيل الاقرب الى الواقع فان الاعدل اقرب الى الصدق من غيره بمعنى انه لو فرض العلم بكذب احد الخبرين كان المظنون صدق الاعدل وكذب العادل فاذا فرض كون خبر العادل مظنون المطابقة للواقع وخبر الاعدل مظنون المخالفة فلا وجه لترجيحه بالاعدلية وكذا الكلام في الترجيح بمخالفة العامة بناء على ان الوجه فيه هو نفي احتمال التقية واما القسم الثاني وهو ما كان مستقلا بالاعتبار ولو خلا المورد عن الخبرين فقد اشرنا الى انه على قسمين الاول ما يكون معاضدا لمضمون احد الخبرين والثاني ما لا يكون كذلك فمن الاول الكتاب والسنة والترجيح بموافقتهما مما تواترت به الاخبار واستدل في المعارج على ذلك بوجهين احدهما ان الكتاب دليل مستقل فيكون دليلا على صدق مضمون الخبر الثاني ان الخبر المنافي لا يعمل به لو انفرد عن المعارض فما ظنك به معه ويرد على الاول سؤال على طرح الخبر المنافي سواء قلنا بحجيته مع معارضته لظاهر الكتاب ام قلنا بعدم حجيته فلا يتوهم التنافي بين دليلية ثم ان توضيح الامر في هذا المقام يحتاج الى تفصيل اقسام ظاهر الكتاب والسنة المطابق لاحد المتعارضين فنقول ان ظاهر الكتاب اذا لوحظ مع الخبر المخالف فلا يخلو عن صور ثلاث الاولى ان يكون على وجه لو خلا الخبر المخالف له عن معارضة المطابق له كان مقدما عليه لكونه نصا بالنسبة اليه لكونه اخص منه او غير ذلك بناء على تخصيص الكتاب بخبر الواحد فالمانع عن التخصيص هو ابتلاء الخاص بمعارضة مثله كما اذا تعارض اكرم زيدا العالم ولا تكرم زيدا العالم وكان في الكتاب عموم يدل على وجوب اكرام العلماء ومقتضى القاعدة في هذا المقام ان يلاحظ اولا جميع ما يمكن ان يرجح به الخبر المخالف للكتاب على المطابق له فان وجد شيء منها رجح المخالف به وخصص به الكتاب لان المفروض انحصار المانع عن تخصيصه به في ابتلائه بمزاحمة الخبر المطابق للكتاب لانه مع الكتاب من قبيل النص والظاهر وقد عرفت ان العمل بالنص ليس من باب الترجيح بل من باب العمل بالدليل والقرينة في مقابلة اصالة الحقيقة فالنص صار المخالف كالسليم عن المعارض فيصرف ظاهر الكتاب بقرينة الخبر السليم ولو لم يكن هناك مرجح فان حكمنا في الخبرين المتكافئين بالتخيير كما هو الاصل في المتعارضين واما لو ورد في الاخبار بالتخيير كان اللازم التخيير بين ان يأخذ بالمطابق وان يأخذ بالمخالف فيخصص به عموم الكتاب لما سيجيء من ان موافقة احد الخبرين للاصل لا يوجب رفع التخيير وان قلنا بالتساقط او التوقف كان المرجع هو ظاهر الكتاب فيتعين الترجيح بظاهر الكتاب لا بتحقق التعادل في شيء من فروض هذه الصورة الثانية ان يكون على وجه لو خلا الخبر المخالف له عن معارضه لكان مطروحا لمخالفته للكتاب كما اذا تباين مضمونهما كليا كما لو كان ظاهر الكتاب في المثال المتقدم وجوب اكرام زيد العالم واللازم في هذه الصورة خروج الخبر المخالف عن الحجية راسا لتواتر الاخبار ببطلان الخبر المخالف للكتاب والسنة والمتيقن من المخالفة هذا الفرد فيخرج الفرض عن تعارض الخبرين فلا مورد للترجيح في هذه الصورة ايضا لان المراد به تقديم احد الخبرين لمزية فيه لا لما يسقط الاخر عن الحجية وهذه الصورة عديمة المورد فيما بايدينا من الاخبار المتعارضة الثالثة ان يكون على وجه لو خلا المخالف له عن المعارض لخالف الكتاب لكن لا على وجه التباين الكلي بل يمكن الجمع بينهما بصرف احدهما عن ظاهره وح فان قلنا بسقوط الخبر المخالف بهذه المخالفة عن الحجية كان حكمها حكم الصورة الثانية والا كان الكتاب مع الخبر المطابق بمنزلة دليل واحد عارض الخبر المخالف فالترجيح بالتعاضد وقطعية سند الكتاب فالترجيح بموافقة الكتاب منحصر في هذه الصورة الاخيرة لكن هذا الترجيح مقدم على الترجيح بالسند لان اعدلية الراوي في الخبر المخالف لا تقاوم قطعية سند الكتاب الموافق للخبر الاخر وعلى الترجيح بمخالفة العامة لان التقية غير متصورة في الكتاب الموافق للخبر الموافق للعامة وعلى المرجحات الخارجية لان الامارة المستقلة

المطابقة للخبر الغير المعتبرة لا تقاوم الكتاب المقطوع الاعتبار ولو فرضنا الامارة المذكورة مسقطة لدلالة الخبر والكتاب المخالفين لها عن الحجية لاجل القول بتقييد اعتبار الظواهر بصورة عدم قيام الظن الشخصي على خلافها خرج المورد عن فرض التعارض ولعل ما ذكرنا هو الداعي للشيخ قده في تقديم الترجيح بهذا المرجح على جميع ما سواه من المرجحات وذكر الترجيح بها بعد فقد هذا المرجح اذا عرفت ما ذكرنا علمت توجه الاشكال فيما دل من الاخبار العلاجية على تقديم بعض المرجحات على موافقة الكتاب كمقبولة ابن حنظلة بل وفي غيرها مما اطلق فيها الترجيح بموافقة الكتاب والسنة من حيث ان الصورة الثالثة قليلة الوجود في الاخبار المتعارضة والصورة الثانية اقل وجودا بل معدومة فلا يتوهم حمل تلك الاخبار عليهما لان لم يكن من باب ترجيح احد المتعارضين لسقوط المخالف عن الحجية مع قطع النظر عن التعارض ويمكن التزام دخول الصورة الاولى في الاخبار التي اخرج فيها الترجيح بموافقة الكتاب فلا يقل مورده واما ما ذكر من ملاحظة الترجيح بين الخبرين المخصص احدهما لظاهر الكتاب ممنوع بل نقول ان تلك الاخبار ولو بقرينة لزوم قلة المورد بل عدمه بقرينة بعض الروايات الدالة على رد بعض ما ورد في تحريم المنصوص لمخالفة الكتاب مع كونه ظاهرا في نفيهما ان الخبر المعتضد بظاهر الكتاب لا يعارضه خبر اخر وان كان لو انفرد رفع اليد به عن ظاهر الكتاب اما الاشكال المختص من حيث تقديم بعض المرجحات على موافقة الكتاب فيندفع بما اشرنا اليه سابقا من ان الترجيح بصفات الراوي فيهما من حيث كونهما كالراوي المرجحات الخبرية فيه هي شهرة احدى الروايتين وشذوذ الاخرى ولا بعد في تقديمها على موافقة الكتاب ثم ان الحكم الدليل المستقل المعاضد لاحد الخبرين حكمه حكم الكتاب والسنة في الصورة الاولى واما في الصورتين الاخيرتين فالخبر المخالف له يعارض مجموع الخبر الاخر والدليل المطابق له والترجيح هنا بالتعاضد لا غير واما القسم الثاني وهو ما لا يكون معاضدا لاحد الخبرين فهي عدة امور منها الاصل بناء على كون مضمونه حكم الله الظاهري اذ لو بني على افادته الظن بحكم الله الواقعي كان من القسم الاول ولا فرق في ذلك بين الاصول الثلاثة اعني اصالة البراءة والاحتياط والاستصحاب لكن يشكل الترجيح بها من حيث ان مورد الاصول ما اذا فقد الدليل الاجتهادي المطابق او المخالف فلا مورد لها الا بعد فرض تساقط المتعارضين لاجل التكافؤ والمفروض ان الاخبار المستفيضة دلت على التخيير مع فقد المرجح فلا مورد للاصل في تعارض الخبرين راسا فلا بد من التزام عدم الترجيح بها وان الفقهاء انما رجحوا باصالة البراءة والاستصحاب في الكتب الاستدلالية من حيث بنائهم على حصول الظن النوعي بمطابقة الاصل واما الاخبار فلم يعلم منهم الاعتماد عليها لا في مقام الاستنباط ولا في مقام الترجيح وقد يتوهم ان ما دل على ترجيح التخيير مع تكافؤ الخبرين معارض بما دل على الاصول الثلاثة فان مورد الاستصحاب عدم اليقين بخلاف الحالة السابقة وهو حاصل مع تكافؤ الخبرين ويندفع بان ما دل على التخيير حاكم على الاصل فان مؤداه جواز العمل بالخبر المخالف للحالة السابقة مع سلامته عن المعارض حاكم على دليل الاستصحاب بكونه الدليل الدال على العمل بالخبر المخالف للحالة السابقة مع المكافؤ للمعارض من غير فرق في اصل الاستصحاب مع انه لو فرض التعارض توهم كان اخبار التخيير اولى بالترجيح وان كانت النسبة عموما من وجه لانها اقل موردا فتعين تخصيص ادلة الاصول مع ان التخصيص في اخبار التخيير يوجب اخراج كثير من مواردها بل اكثرها بخلاف تخصيص الاصول مع ان بعض اخبار التخيير ورد في مورد جريان الاصول مثل مكاتبة عبد الله بن محمد الواردة في فعل ركعتي الفجر في المحمل ومكاتبة الحميري المروية في الاحتجاج الواردة في التكبير في كل انتقال من حال الى حال من احوال الصلاة وبما ذكرنا ظهر فساد ما ذكره بعض من عاصرناه في تقديم الموافق للاصل على المخالف من ان العمل بالموافق موجب للتخصيص فيما دل على حجية المخالف والعمل بالمخالف مستلزم للتخصيص فيما دل على حجية الاصل وان الخبر الموافق يعتضد بالحكم الواقعي والعمل بالاحتياط يقتضيه الظن بالحكم الظاهري فيتقوى به الخبر الموافق وان الخبرين يتعارضان ويتساقطان فيبقى الاصل سليما عن المعارض بقي هنا شيء وهو انهم اختلفوا في تقديم المقرر وهو الموافق للاصل على الناقل وهو الخبر المخالف له والاكثر من الاصوليين منهم العلامة قده وغيره على تقديم الناقل بل حكى هذا القول عن جمهور الاصوليين معللين ذلك بان الغالب فيما يصدر من الشارع الحكم بما يحتاج الى البيان ولا يستغنى عنه بحكم العقل مع ان الذي عثرنا عليه في الكتب الاستدلالية الفرعية الترجيح بالاعتضاد بالاصل لكن لا يحضرني الان مورد لما نحن فيه اعني المتعارضين الموافق احدهما للاصل العقلي فلا بد من التتبع ومن ذلك ترجيح كون احد الخبرين متضمنا للاباحة والاخر مفيدا للحظر فان المشهور تقديم الحاظر على المبيح بل يظهر من المحكي عن بعضهم عدم الخلاف فيه وذكروا في وجهه ما لا يبلغ حد الوجوب ككونه متيقنا في العمل استنادا الى قوله صلى الله عليه وآله وسلم دع ما يريبك الى ما لا يريبك وقوله ما اجتمع الحلال والحرام الا غلب الحرام الحلال وفيه انه لو تم هذا الترجيح لزم الحكم باصالة الحرمة عند دوران الامر بينها وبين الاباحة لان وجود الخبرين لا مدخل له في هذا الترجيح فانه من مرجحات احد الاحتمالين مع ان المشهور تقديم الاباحة على الحظر فالمتجه ما ذكره الشيخ قده في العدة من ابتناء المسألة على ان الاصل في الاشياء الاباحة او الحظر او التوقف حيث قال واما ترجيح احد الخبرين على الاخر من حيث ان احدهما يتضمن الحظر والاخر الاباحة والاخذ بما يقتضي الحظر او الاباحة فلا يمكن الاعتماد عليه على ما نذهب اليه من التوقف لان الحظر والاباحة جميعا عندنا مستفادان من الشرع ولا ترجيح بذلك وينبغي لنا التوقف بينهما جميعا او يكون الانسان مخيرا في العمل بايهما شاء انتهى ويمكن الاستدلال لترجيح الحظر بما دل من وجوب الاخذ بالاحتياط من الخبرين فان ارجاع ما ذكروه من الدليل الى لزوم الاحتياط وان لم يجب الاخذ به في الاحتمالين المجردين عن الخبر الا انه يجب الترجيح به عند تعارض الخبرين بما ذكره الشيخ مما يلزم لو اراد الترجيح بما يقتضيه الاصل لا بما ورد التعبد من الاخذ باحوط الخبرين مع ان ما ذكره من استفادة الحظر او الاباحة من الشرع لا ينافي ترجيح احد الخبرين

في التعادل والتراجيح

بما ورد من الشرع على اصالة الاباحة مثل قوله عم كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي او على اصالة الحظر مثل دع ما يريبك الى ما لا يريبك مع ان مقتضى التوقف على ما اختاره لما كان وجوب الكف عن الفعل على ما صرح هو به وغيره كان اللازم بناء على التوقف العمل بما يقتضيه الحظر ولو ادعي ورود اخبار التخيير على ما يقتضيه التوقف جرى مثله على القول باصالة الحظر ثم انه يشكل الفرق بين ما ذكروه من الخلاف من تقديم الناقل وعدم ظهور الخلاف في تقديم الحاظر على المبيح ويمكن الفرق بتخصيص المسألة الاولى بدوران الامر بين الوجوب وعدمه ولذا رجح بعضهم الوجوب على الاباحة والندب لاجل الاحتياط لكن فيه مع جريان بعض ادلة تقدم الحظر فيها اطلاق كلامهم فيها وعدم ظهور التخصيص في كلماتهم ولذا اختار بعض سادة مشايخنا المعاصرين تقديمها الاباحة على الحظر لرجوعه الى تقديم المقرر على الناقل الذي اختاره في تلك المسألة هذا مع ان دعوى الاتفاق على تقديم الحظر غير ثابتة وان ادعاه بعضهم ثم التحقيق هو ما ذهب اليه الاكثر وقد ذهبوا الى تقديم الناقل ايضا في المسألة الاولى بل حكي عن بعضهم تفريع تقديم الحاظر على تقديم الناقل ومن جملة هذه المرجحات تقديم دليل الحرمة على دليل الوجوب عند تعارضهما واستدلوا عليه بما ذكرناه مفصلا في مسائل اصالة البراءة عند تعارض احتمالي الوجوب والتحريم والحق هنا التخيير ثم نقل بعد في الاحتمالين لان المستفاد من الروايات الواردة في تعارض الاخبار على وجه لا يرتاب فيه هو لزوم التخيير مع تكافؤ الخبرين وتساويهما من جميع الوجوه التي لها مدخل في رجحان احد الخبرين خصوصا مع عدم التمكن من الرجوع الى الامام عم الذي يحمل عليه اخبار التوقف والارجاء بل لو بنينا على طرح اخبار التخيير في هذا المقام ايضا بعد الترجيح بموافقة الاصل لم يبق لها مورد يصلح لحمل الاخبار الكثيرة الدالة على التخيير عليه كما لا يخفى على المتأمل فالمعتمد وجوب الحكم بالتخيير اذا تساوى الخبران من حيث القوة ولم يرجح احدهما بما يوجب اقربيته الى الواقع ولا مصحح للمرجحات التسعة الاخيرة الراجعة الى ترجيح مضمون احد الخبرين مع قطع النظر عن كونه مدلولا له لحكموا باختيار التخيير بينهما وان قلنا بها في تكافؤ الاحتمالين ثم يجب الرجوع اليها في تعارض غير الحديث من الادلة الظنية اذا قلنا بحجيتها من حيث الطريقية المستلزمة للتوقف عند التعارض لكن ليس هذا من الترجيح في شيء نعم لو قلنا بالتخيير في تعارضهما من باب تنقيح المناط كان حكمها حكم الخبرين لكن فيه تامل كما في اجراء التراجيح المتقدمة في تعارض الاخبار لكن فيه تامل وان كان الظاهر من بعضهم عدم التامل في جريان جميع احكام الخبرين من الترجيح فيها بالمرجحات مستظهرا عدم الخلاف في ذلك فان ثبت الاجماع على ذلك والا ففيما ذكر الاجماع المنقول انه خبر فيشمله حكمه والا ففيه تامل لكن التكلم في ذلك قليل الفائدة لان الطرق الظنية غير الخبر ليس فيها ما يصح للفقيه دعوى حجيته من حيث انه ظن مخصوص سوى الاجماع المنقول بخبر الواحد فان قيل بحجيتها فانما هو من باب مطلق الظن ولا ريب ان المرجح في تعارض الامارات المعتبرة على هذا الوجه لتساقط المتعارضين ان ارتفع الظن من كليهما او سقوط احدهما عن الحجية وبقاء الاخر بلا معارض ان ارتفع الظن عنه واما الاجماع المنقول فالترجيح بحسب الدلالة من حيث الظهور والنصوصية جار فيه لا محالة واما الترجيح من حيث الصدور فالظاهر انه كذلك ان قلنا بخروجه عن الخبر عرفا فلا يشمله اخبار علاج تعارض الاخبار وان شمله لفظ النبأ في اية النبأ لعموم التعليل المستفاد من قوله فان المجمع عليه لا ريب فيه وقوله لان الرشد في خلافهم لان خصوص المورد لا يخصصه ومن هنا يصح اجراء جميع التراجيح المقررة في الخبرين في الاجماعين المنقولين بل غيرهما من الامارات التي يفرض حجيتها من باب الظن الخاص وبما ذكرنا يظهر حال الخبر مع الاجماع المنقول وغيرهما من الظنون الخاصة لو وجد والحمد لله على ما تيسر لنا من تحرير ما استفدناه بالفهم القاصر من الاخبار وكلمات علمائنا الابرار في باب التراجيح رجح الله ما رجحوه من التوفيق لم يحسنا علي الحمد [illegible] الدال عليهم افضل الصلوة واكمل التحيات وعلى اعدائهم اشد اللعنات

واسئل العفو بالامتنان [illegible]

هذه فوائد العتيق للاستاد العامل الكامل المحقق مولانا آقا محمد باقر البهبهاني قدس الله نفسه الزكية بمحمد وآله خير البرية

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين حمد الابعوى على احسانه الاهم والصلوة على محمد وعترته الطاهرين صلوة يرضون بها عنا ويشفعون بها
لنا وتشفعنا لرد شهدتهم ونتوكل عليه ولا حول ولا قوة لنا الا به ولا خير الا ما اعطى ربنا ان يوفقنا لما يرضى وينفعنا بما وفق وهدى اما
بعد فانه لما بعد العهد عن زمان الائمة وخفى امارات الفقه والادلة على ما كان المقرر عند الفقهاء والمعهود بينهم بلا خفاء بانقراضهم
وخلو الديار عنهم الى ان انطمس اكثر آثارهم كما كانت طريقة الامم السابقة والعادة الجارية في الشرايع الماضية انه كلما بعد العهد عن صاحب الشريعة
تخفى امارات وتحدث خيالات جديدة الى ان يضمحل الملة الشريفة توهم متوهم ان مشايخنا المتقدمين ومن بعدهم من فقهائنا الى الآن كانوا مجتمعين على
الضلالة مبدعين بدعا كثيرة غير عديدة ضالين مضلين متابعين للعامة مخالفين لطريقة الائمة ومغيرين لطريقتهم الخاصة مع غاية قرب عهدهم
بعهد الائمة ونهاية جلالتهم وعدالتهم ومهارتهم في الفقه والحديث وتبحرهم وزهدهم وورعهم وتقويهم وتقدسهم وكونهم الموسسين
لمذهب الشيعة المروجين له في راس كل مائة المتكفلين لايتام الائمة مع كونهم في غاية الفهم والفطانة والقوة القدسية بل ربما كانوا في عصر
ستهم كل فضلا عن الكل وبناء شرع الشيعة من بعد غيبة امامهم الى الان على تولهم واصول دينهم وفروع مذهبهم في الاعصار والامصار
من هذا التوهم اجترى كل من لا اطلاع له اصلا بمبادي ادلة الفقه وقواعده حتى ادخل نفسه في الفقه تحصيل لنفسه فقها جديدا من تركيبه مقدمتين
الاولى ان كل ظن من جهة الاحاديث حكا وفهم في نفسه منها امرا يكون ذلك حجة ولا يجوز تقليد غيره لانه فقيه الثانية ان كل ما
يظهر له وجه ولو ما يفهم ما ذكره الفقهاء لا اصل له ويكتفي في ذلك بمن قال ومن اين ثبت فربما يعد نفسه افقه من جميع فقهائنا وحكم
بعجز فقههم الحاصل له من المقدمتين الفاسدتين وبطلان فقه الفقهاء وان كان ذلك امرا متفقا عليه بينهم ولا يتامل في انه كيف
يكون فكره الواحد القاصر البعيد العهد غاية البعد عن صاحب الشرع الجاهل بجميع مباني افهام الماهرين القريبي العهد الذين هم
ائمة الفقه صوابا والافكار القوية المتراكمة الماهرة القريبة العهد الى غير ذلك مما اشرنا اليه خطاء ولو كان له انصاف لحكم بكون فكره
هاما من جهة مخالفته لها كما هو الحال في سائر العلوم والامور التي مرجعها الى اهل الخبرة مع انه وغيره من العقلاء لا يجارون خلافهم بل
يتبعون هم ويقلدونهم ويعدون الراجح في نظرهم هو الذي اختاروه وان كان في ظن انفسهم ان الامر ليس كما اختاروا مع انه لا يتامل في انه
من اين ثبت ان كل من ظن حكما حجة له كيف وهو مخالف الآيات والاخبار والاعتبار كما ستعرف انشاء الله وان توهم ان المجتهد يعمل بظنه
فهو توهم فاسد لانه في الحقيقة يعمل باليقين كما ستعرف هذا مع انه ثبت بالادلة انه يجوز تقليد المجتهد كما ستعرف انشاء الله ولم يثبت ان كل من ظن او لم يكن
ظنه حجة في التقليد على مثله واجب ذم بالعنية المرجح البتة لعموم الادلة بخلاف الاجتهاد لعدم الدليل بل دليل العدم كما ستعرف مع انه لو تم
لثبت حجية ظن الجهال حتى الاطفال والنساء ايضا مع انه لو ضاع من هؤلاء درهم او فلس يجتهد غاية الجهد في تحصيله ويشددون في الطلب
ولا يسامحون ولا يكتفون بقول من قال ومن اين ثبت ولا يقنعون بمجرد ذلك بل يستفرغون الوسع في الفحص حتى انهم لو لم يجدوه لا يرفعون اليد
عن الفحص ويعملون على وفق مضمون من طلب شيئا وجد وجد ومن قرع بابا ولج ولج وان الفقه عن الفلس [illegible]
كما وجده المحققون الاعاظم وصاروا بذلك فريدي دهرهم وعصرهم ومقبولين عند العوام نعم ربما يلاحظ بعضهم لكن يغلب بعد تشرب في
قلبه حب الشبهة الردية الماضية والاتية فيصير في غاية الاباء فلم يدرك شيئا ومعلوم ان القلب اذا كان بهذه المثابة لا يدرك البديهي
عن النظري ولا يتفطن بالقطعي فضلا عن الظني وشبهتهم الاخرى هي ايضا مخالفة للبديهي وهي ان رواة هذه الاحاديث ما كانوا عالمين
بقواعد المجتهدين مع ان الحديث كان حجة لهم فنحن ايضا مثلهم لا نحتاج الى شرط من شرايط الاجتهاد وجهلنا بعينه جهلهم ولا يتفطنون بان
الراوي كان يعلم ان ما سمعه كلام امامه وكان يفهم من حيث انه من اصطلاح زمان المعصوم ولم يكن مبتلا بشيء من الاختلالات التي نحن
ستعرفها ولا محتاجا الى علاجها وفي كل فائدة فائدة مما سنذكر سوى الفائدة الاولى ما يدل على عموم البلوى في الايات والاخبار بالنسبة الينا
اختلالات لا نطاقها شتى فضلا عن مجموع الفوائد مما لا بد من علاج تلك الاختلالات حتى يتمسك بها فلاحظ سيما الفائدة الرابعة والسابعة وبعض
يكون لخوفهما على فرض ان الراوي كان مبتلى ببعضها كان يعرف علاجها البتة ونحن نحتاج الى المعرفة البتة على فرض ان تكون الرواة ما كانوا عالمين

بالعلاج

بالعلاج وكان علمهم بعنوان مسلمات شرعية لكان خطاء البتة فكيف يصح منا بعينهم حجة وبالجملة نحن نجد بالعيان اختلالات لا تحصى من جهة السند ومن
جهة المتن ومن جهة الدلالة ومن جهة التعارض ومن جهة العلاج ونشير الى كل منها والى علاجها ووضع هذا الكتاب لاجل ذلك ولله الحمد
لا تمامه تشبيه وتسديه على حسب ما يجب ان ينتفع منه الطالبون المؤمنون نفعا كاملا بالنبي محمد وآله ولما كان تاليفه حين التجاوز
الحرم سيد الشهداء وخامس آل العبا عليه وعلى آبائه وابنائه والمستشهدين بين يديه وعلى الملائكة الحافين حول حرمه الشريف الف الف
تحية وسلام وصلوة وثناء سميته بالفوائد الحائرية على مشرفها الف تحية **الفائدة الاولى** في عظم خطر الفقه اعلم ان المتساهلين في الفقه
لا يقربون الى الطب مثله خوفا من خطره ولو كانوا يتعلمونه ويعملون به لكانوا يبالغون غاية المبالغة في الاحتياط والتامل ولا لاحظة حقه
من الضرر مع ان الفقه اعظم خطرا واشد ضررا لان ضرره في الابدان والفقه ضرره فيها وفي الفروج والانساب والاموال والايمان وغير
ذلك حتى في مثل قتل الطبيب ايضا برخصته وتجويزه مع ان اثر الطب يفنى واثر الفقه يبقى وربما يبقى الى يوم القيمة واثره عام شيع ويذيع خلافا
الطب مع ان الطب تجربيات وعقليات والفقه تعبدي غالبا لا طريق للعقل والتجربة اليه فليس بيد الانسان شيء لا من جهة عقله ولا من جهة تجربته
ولا غيرهما وايضا الطب لم يقع فيه اختلالات كثيرة المتكثرة غاية الكثرة المحتاجة الى غاية بذل الجهد في علاجها وايضا التهديدات التي وردت في الفقه الشديدة
لم يرد في الطب قط ومن لم يحكم بما انزل الله الى الآية حكم بالظلم والفسق والكفر جميعا في آيات متوالية وقال في رسوله صلى الله عليه وآله وهو اشرف الخلق اليه
واقربهم لديه ولو تقول علينا بعض الاقاويل الاية فانظر الى التهديد الشديد في الاية وانظر الى غيرها من الآيات والاخبار حتى انه ورد من حكم في درهمين
بغير ما انزل الله تعالى فقد كفر بالله وعنهم انه يبكي منه المواريث ويجري منه الدماء ويتولد منه الفنا ويستحل بقضائه الفرج الحرام ويحرم به
الفرج الحلال ويؤخذ المال من اهله ويدفع الى غير اهله وورد ايضا ان المفتي ضامن قال انا ضامن او لم يقل وورد ان القضاة اربعة ثلثة في النار وواحد
في الجنة ومن الثلثة من يقول الحق ولكن لا يدري انه حق وورد مكررا انه هلك واهلك الى غير ذلك ومنه ان المفتي على شفير السعير وان اجرأكم على الفتيا
اجرأكم على الله تعالى وايضا ان الفقه كله ظن لا طريق لنا الى اليقين مع ان الظن ربما كان في غاية القرب من الشك مع انه قريب منه البتة وباي
شيء من المسامحة والغفلة يزول ويصير شاكا بل ربما يصير وهما وليس مثل العلم لبعده عنهما سيما وان يكون الظن وقع فيه الاختلالات
التي سنذكرها وفي العلاج عنها حتى انه يكثر في بلدة او محلة اطباء ولا يوجد في عصر فقيه مسلم اهل ذلك العصر نعم ربما يكون بعد فقد مسلما
وايضا اشتهر بين اهل المعرفة ان الطبيب اذا كان قاصرا اناقصا فهو عدو النفوس والابدان واما الفقيه اذا كان كذلك فهو عدو الدين والايمان
والفقهاء كثيرا ما يامرون بالمبالغة في الاحتياط في الفتوى ويحذرون عن ضرره **الفائدة الثانية** ربما توهم بعض ان كل شيء
يكون تحقيقه من الشارع ووظيفته توقيفي موقوف على نصه وتوهم بعض آخر انه ربما يرجع في بعض الاحكام الشرعية الى العرف واللغة وفساد
الوهمين واضح وعند المجتهدين والاخباريين ان الاحكام الشرعية باسرها توقيفية موقوفة على نصه سواء كانت في العبادات او المعاملات
وسواء كانت الاحكام الخمسة او الوضعية مثل النجاسة والطهارة والصحة والفساد وكون شيء جزء شيء او شرطا لشيء او مانع شيء وامثال ذلك
وسواء كانت مما يستقل بادراكها العقل ام لا لان مجرد ادراكه لا يجعلها احكاما شرعيا ما لم يثبت ان الشارع حكم بها لكن فقهاء الشيعة والمعتزلة
بالملازمة بين حكم العقل والشرع وكون الثاني كاشفا عن الاول وبالعكس جعلوا حكم العقل من جملة ادلة حكم الشرع لا نفسه تدل على ذلك
الاخبار الكثيرة الدالة على كون العقل حجة وانه يجب متابعته على الاطلاق وان كثيرا من اصول الدين على تحسينه وتقبيحه مثل عدم صدور القبيح
عن الحكيم وقبح ترجيح المرجوح وغير ذلك مع ان اصول الدين اشد من الفروع وربما تامل بعض في ذلك محتجا بالآية والاخبار الظاهرة في عدم التكليف
ما لم يكن من الشارع بيان وانه يجب الاخذ من الائمة وان دين الله لا يصاب بالعقول ويمكن الجمع بينهما بحمل الثانية على ما لا يستقل العقل بادراكه
او غير ذلك لا ثمرة في كونه دليلا لان كل موضع يستقل العقل بادراكه بعنوان الجزم يظهر من دليل شرعي ايضا انه كذلك لكن ما عاضد العقل
يقينا واما موضوعات الاحكام وهي عبارة عما تعلق به الاحكام وما يتعلق بما تعلق به الاحكام ومعنى لفظ الوجوب وصيغة الامر وامثال ذلك
فليست بتوقيفية الا العبادات والمراد منها ما يتوقف صحتها على النية لا كل ما هو راجح ولذا يقولون ان العبادات توقيفية ووظيفة
الشرع يعنون بيان ماهيتها لا احكامها فان احكام المعاملات ايضا عندهم توقيفية ايضا قطعا والمراد من المعاملات المذكورة ما يدخل فيه غسل الثوب
النجس للصلوة وغيره من شروط العبادات ما لم يكن هو عبادة مثل غسل الجنابة وكذا ما يقول الشارع في بيان ماهية العبادة مثلا قوله تعالى
اذا نودي للصلوة الاية حكم الشارع فيها وهو وجوب السعي وترك البيع وقت النداء توقيفي قطعا واما كلمة اذا او يوم والجمعة والبيع وصيغة
ذروا ومادتها وامثال ذلك فليست بتوقيفية وليس بيانها وظيفة الشارع بل يرجع الى اللغة والعرف او غير ذلك مما بيناه واما لفظ الصلوة
والنداء اذا كان المراد منه الاذان وذكر الله اذا كان المراد منه الصلوة فتوقيفي ايضا اذ لا يمكن للعرف او اللغة او العقل او غير ذلك درك ماهية
الصلوة والنداء ما لم يكن بيان من الشرع وهذا ظاهر لا خفاء فيه كما ان الحكم الشرعي توقيفي يكون ظاهرا ايضا وسيجيء الادلة على ذلك ايضا
الخفاء في ما بين الاول الفرق بين مثل غسل النجاسة مما هو داخل في العبادات والثمرة في الفرق الثاني في دليل الرجوع في المعاملة الى
غير الشرع وسنذكر المقامين انشاء الله واما ما يقول الشارع في بيان ماهية العبادات فليس بتوقيفي ايضا كما قلنا ذلك مثل ان يقول في الوضوء
اغسل وجهك ويديك وغير ذلك فلا يحتاج الى البيان ما لم يكن فيه اجمال مثل الصعيد في التيمم وغير ذلك والفرق بين المجمل في العبادات ان الخبر

يكون المعروف الا انه غير متعين بخلاف العبادات فانا لا نعلم معناها وان كنا نعلم انها امر معتبر مثلا الغسل الجنابة مثلا نعلم انه معتبر فيه غسل لكن
نعلم انه بعد ما يكون شيء لا نعرفه فنتحير واستماع اللفظ لا نعرف مجموع معناه لكن القاضي من العامة ذهب الى ان ما زاد على الغسل المعلوم شرائط الصحة
بحسب الشرع ويجعل العبادات مثل المعاملات في انه اذا ورد لفظها يحمله على المعنى اللغوي والعرفي فاذا ورد من الشرع انه لا بد فيه من كذا يجعله
من شرائط صحتها بحسب الشرع لا انه داخل في ماهيتها فاذا قال لنا اغتسل ثويلت يحمله على الغسل اللغوي والعرفي فيصح من غير النية ايضا من دون
تامل وهو مسلم عند الكل فاذا قال لا بد من ان يكون بالماء وان يكون غسله غير متغير وغير ذلك مما ثبت منه يجعله شرائط الصحة بعد ما ثبت
ولو لم يثبت نقتصر على اللغة والعرف وكذا عندهما اصالة عدم الاشتراط هو الثابت في كل موضع من مواضع المعاملات وكذلك يجعل القاضي قول الشارع
اغتسل من الجنابة وصل واذن وغير ذلك بان يحمله على الغسل العرفي واللغوي والصلوة على مجرد الدعاء والاذان على مجرد الاعلام الى غير ذلك حتى يثبت
شرائط الصحة فما لم يثبت فالاصل عدمه وفساده في مثل الصلوة والاذان في غاية الوضوح واما في غسل الجنابة فكذلك ايضا على القول بنفي
الحقيقة الشرعية واما على القول بها فبعد وجود القرينة الصارفة عن المعنى اللغوي وارادة المعنى الشرعي يحمله على المعنى الجديد الشرعي لانه زاعم
الا ليس انه حقيقة في اصطلاح الشارع او مجاز وكيف كان هو معنى جديد مغاير للمعنى اللغوي ثبت لنا من استقراء كلام الشارع ولا يخفى على المطلع
سيجيء ما يعضد ذلك والحاصل ان الحقيقة المتشرعة في المعنى المستحدث من الشرع المعلوم اجمالا يقينية واجماعية وامارات الحقيقة مثل التبادر وعدم
صحة السلب عنها متحققة فيها ولا شك في انه مغاير للغوي والعرفي سواء كان حقيقة شرعية ام لا ولا يفهم من مجرد اللفظ او بانضمام القرينة ولما
المعاملات فلم يتحقق فيها حقيقة المتشرعة كما هو ظاهر مع انه يكفي عدم الثبوت والاصل بقاء المعنى على ما كان وعدم النقل فظهر ان طريقة الاستدلال
في العبادات مغايرة لطريقته في المعاملات ومن لا يعرف الفرق بينهما ولا يميز يقع في الفقه من اوله الى اخره في خرابيات كثيرة هذا حال الاحكام الشرعية وموضوعاتها
واما الاحكام الغير الشرعية وموضوعاتها فلابد من ثبوتها مثل الاحكام العادية والعقلية والطبية والمنطقية وغير ذلك اذ لا مانع من ان يقول
غيره هذا قبيح عندنا او في عادتنا او عندي مثلا بعد ان لا يكون كذا وان لم يكن قبيحا عند غيره او في عادة ولا مانع ايضا من متابعتها والعمل بها ما لم يحصلها
داخلة في الشرع وما لم يرد عن العمل بها مانع من الشرع لان الاصل عندنا براءة الذمة كما ستعرف بل مدار العالم في امور المعاش على ذلك ولا مانع من ان
يجعل احد امرا وسيلة لنجاة بحسب ما يستحسنه عقله بعد ان يدخل في الدين ولا يدل على منعه مانع من الشرع

الفائدة الثالثة

قد عرفت ان الموقوف على النص ليس الا نفس الحكم الشرعي وماهية العبادات لكن ثبوت ماهيتها من النص لا يكاد يمكن الا بالنسبة الى القليل منها ثم يثبت اجزاؤها غالبا
من النص اما مجموع الاجزاء الواجبة وشرائطها من حيث المجموع فقلما يثبت من النص ومنهم من يثبتها بضميمة اصل العدم مع ان كلامه في التوقيفية لا
بالاصل يثبت به الامر انهم لا يقولون الامر حقيقة في الاذن لاصالة عدم مدخلية غيره في معناه وكذا الحال في غيره من الالفاظ لا يثبتون معناها [illegible]
الاصل بل لا بد مع جريانه فيه وكذا ماهية الاطباء [illegible] المركبة مع ان التمسك بالاصل موقوف على ثبوت حجية الاستصحاب حتى في نفس الحكم الشرعي
لان حال العبادات حال نفس الحكم مع انه ربما يعارضه اصالة عدم كونها العبادة المطلوبة وان شغل الذمة اليقيني يستدعي البراءة اليقينية خلاف وهذا
يعارض اصل البرائة ايضا لو تمسك به ولا يثبت الا بالاجماع او نص والثاني مفقود فتعين كون المدار في الاثبات بالاجماع وان لم يقع الاجماع على كونها [illegible]
يكون العبادة المطلوبة فان الخطاب انما يتعلق بما هو مثل الجمل والامتثال يحصل باتيان كل ما هو يحتمل في صحة التكليف فتعين ذلك الامتثال ورعاية [illegible]
الاجماع من تسليم المخالف انه لو لم يكن هذا المقتضي اي مقتضي وجوب جزء او شرط او فساد لكانت العبادة صحيحة ويثبت بطلان مقتضيه وغفلته فيه وربما
لا يسلم ذلك صريحا لكن يظهر من كلامه ايضا كافيا في ثبوت الاجماع ويمكن اثباتها من اصطلاح المتشرعة بان يقال المتبادر في اصطلاحهم هو هذا
فيكون حقيقة عند المتشرعة فيكون ما ورد الامر به من الشارع اما على القول بثبوت الحقيقة الشرعية فظ واما على القول بالعدم فيكفي وجود القرينة
الصارفة عن المعنى اللغوي اذ مسلم ان المراد هو هذا المعنى الحقيقي عند المتشرعة لان كثرة الاستعمال من الشارع فيه صار الى حد اعتقد القول ان
هذا اللفظ حقيقة فيه عند الشارع فيترجح في النظر انه هو المراد لا المعنى الذي لم يعهد من الشارع استعماله فيه او ندر استعماله فيه مع ان الحقيقة الشرعية
عندنا ثابتة في زمان الصادقين عم ومن بعدهما كما سيجيء فلما احتاج الى اخبارهم لكن فقهائنا المتشرعة وقع بينهم نزاع في ان الفاظ العبادات
هل يكون اسامي للصحيحة المستجمعة لشرائط الصحة ام يكون اسامي للاعم منها وعلى هذا يشكل الثبوت من هذه الطريقة هذا اذا وقع النزاع في شرائط الصحة
واما اذا وقع في الاجزاء فلا يمكن الثبوت مط سواء كانت اسامي للصحيحة او للاعم فيحصر الثبوت في الاجماع واما على تقدير كونها اسامي للاعم فيبطل طريقة الاثبات
بل يصير حالها حال المعاملات من دون فرق لكن الشان في ثبوت ذلك حجة هذا المذهب انها تتصف بالصحة والفساد وينقسم اليهما ومورد القسمة
اعم وانها تستعمل كثيرا في الاعم وفيه ان غاية ما ثبت منها الاستعمال وهو اعم من الحقيقة الا ان يدعى الظهور من الاخبار لكن الشان فيه والاول حجة
المذهب الاول التبادر عند الاطلاق وصحة السلب عن العاري عن الشرائط وكون لا صلوة الا بطهور [illegible] الاستعمال في نفي الحقيقة لانه المعنى الحقيقي

الفائدة الرابعة

قد عرفت ان موضوع الحكم اذا كان من المعاملات يجوز اخذه من غير الشرع والدليل على ذلك قوله تعالى وما ارسلنا من
رسول الا بلسان قومه وفي الحديث ان الله اجل من ان يخاطب مع قوم بخطاب يريد منهم خلاف ما هو بلسانهم وما يفهمونه وايضا نجزم ان الرسول كان
اذا كان يتكلم مع قوم ويخاطبونه ويكالمونهم لا يريد منهم الا ما هو مصطلحهم وما يفهمون وما هو طريقتهم والا لزم الاغراء بالجهل وتكليف
ما لا يطاق وعدم افهامهم قطعا وايضا عمدة فائدة الرسول والامام تبليغ الاحكام وتحصيل الانتظام للدنيا والاخرة ولا يتاتى الا بالمخاطبة والافهام ولا

يحصل الا

يحصل الا بان يريد منهم ما هو مصطلحهم وما يفهمون وايضا تتبع تضاعيف اخبارهم يكشف عن ذلك مع ان ذلك مجمع عليه بين المسلمين بل جميع العقلاء
اذا عرفت هذا فاعلم ان الذي اقتضاه الادلة هو حجية عرف الشارع واصطلاحه مع الراوي المخاطب خاصة وانه هو الحجة في الاحاديث لا غير لا اصطلاح
اهل اللغة ولا اصطلاح عرف زماننا ولا العرف العام ولا الخاص ولا اصطلاح احد اخر فان ثبت اصطلاح الشارع فهو المتبع والا فنرجع الى عرفنا
لانه بعد اصالة النقل وعدم التغير وعدم التعدد نبني ما كان على ما كان فنقول معنى اللفظ على ما هو في عرفنا كان كذلك في زمان الشارع واصطلاح
اهل اللغة ايضا كذلك الان المقصود هو اصطلاح الشارع او نرجع الى كلام اللغوي ونقول المظنون انه صادق لكونه من اهل الخبرة ونضم
كلامه اصالة عدم معنى اخر غير ما ذكره وان المظنون عدم [illegible] فيحصل لنا انه هو المعنى الذي اراده الشارع هذا اذا كان معنى عرفنا او معنى عرف اهل
اللغة واحدا واما اذا كان معنى عرفنا او معنى عرف اهل اللغة متعددا فيبذل الجهد في تحصيل الحقيقي باستعمال امارتها مثل التبادر وعدم صحة السلب
وغيرها ونضم اليه اصل العدم وغيره ويصير بحسب الظن [illegible] عرفهم هذا اذا كان كما نجد المعنى في عرفنا فقط دون اللغة او بالعكس اما لو وجدناه فيهما معا
فيحصل الاشكال ويقع النزاع العظيم في ان الحجة عرفنا او عرف اللغة فمنهم من قدم العرف ومنهم من قدم اللغة فاذا كان عرفنا عرف المتشرعة مثل
الصلوة والصوم فالنزاع بينهم هو النزاع المشهور في ان الحقيقة الشرعية ثابتة ام لا فمنهم من اثبتها مط ومنهم من نفاه مط ومنهم من ادعى الثبوت
في زمان الصادقين عم ومن بعدهما قطعا واجمالها انما المتشرعة في ذلك وربما يدعى عدم الخلاف في ذلك ومنهم من ادعى التفصيل بالنسبة
الى الالفاظ حتى انه يتامل في مثل لفظ السنة والكراهة والنجاسة والطهارة في جميع زمان الائمة عم والمعروف من القائلين بالثبوت مط ان الشارع
نقل الالفاظ من اول الامر ثم فهم معانيها بالترديد بالقراين وظهر علينا ذلك بالاستقراء وربما احتمل بعضهم انه استعمل من اول الامر مجازا الا انه
اشتهر في زمانه فيحصل الاشكال في الثمرة والمعول في دليل المذهبين في غاية الفساد والمعتمد في الثبوت هو الاستقراء وهو الظاهر من كلام الحاجبي وفي
النفي هو اصالة العدم والبقاء يعني اصالة تاخر الحادث كما يشير اليه عبارة بعضهم والحق الثبوت في زمان الصادقين عم ومن بعدهما بشهادة الاستقراء
وان النزاع في ذلك لعله وقع في زمانهما او ما قاربه فيدل على التحقق فيه بل الظاهر الثبوت بالقياس الى مثل الصلوة والصوم في زمان الرسول صلعم
بل ولا يبعد ذلك بالقياس الى ما قبل زمانه ايضا لان الامم السابقة كان لهم صلوة وصوم وزكوة وحج فتامل ثم بالنسبة الى مثل السنة والكراهة ربما يبقى التامل
في زمانهما ايضا فتامل واما اذا كان عرفنا عرفا عاما مثل الدابة والاقامة في البلد وامثال ذلك فالنزاع فيه ايضا بين الفقهاء والاقوى منهم من قدم
اللغة استنادا الى اصالة تاخر الحادث ومنهم من يقدم العرف استنادا الى الاستقراء ويؤيده انه يبعد التغير من الجميع في هذه المدة والثاني ارجح النظر
وقع النزاع فيما اذا ظهر مغايرة اصطلاح المعصوم ومنهم من قدم اصطلاح الراوي والحق الثاني لانه [illegible] ضعيف لا يعتمد عليه ولا يكفي حتى
يظهر الرجحان من القراين الخارجية ومما وقع النزاع فيه ان الامر في اصطلاح الشارع هل هو حقيقة في الوجوب او الندب او غيرهما وكذا حقيقة في الفور
او التراخي والتبعض وكذا الحال في المرة والتكرار وكذا الحال في النهي وكذا الحال في بعض ادوات العموم مثل كل اذا والمفرد المحلى باللام وامثال ذلك ومنشا
النزاع في وقوع الاشتباه من كثرة الاستعمال بمعونة القراين فيهما وذلك الى ان صعب التميز والحق كون الامر حقيقة في الوجوب والقدر المشترك بين الفور
والتراخي والمرة والتكرار لانه المتبادر من الخالي عن القرينة في عرفنا فكذا في عرف الشارع لاصالة عدم التغير والنهي حقيقة في الحرمة والفور والاستمرار
لما ذكر وتحقيق ذلك في الاصول المبسوطة وكذا النزاع في افادة الامر والنهي اي امر ونهي [illegible] المختار [illegible] الدليل وعدم دلالة اذا والمحلى باللام
وغيرها على العموم لغة وافادتها العموم العرفي في امثال الحكم الشرعي الا ان عمومها ليس بمثابة العموم اللغوي لانصرافها الى الافراد الشائعة [illegible]
النزاع فيه حجية مفاهيم كلام الشارع لعدم نطقه وقابلية الاحتمال الاخر ويحقق ذلك في موضع اخر من كلماته والحق حجية الكل سوى الوصف واللقب
لضعف الدلالة فيهما سيما اللقب ومما وقع النزاع فيه ان الشارع اذا استعمل لفظا في معنى بعنوان المجاز فظهر ان المراد المشارك في الحكم الشرعي فهل المراد
المشاركة في جميع الاحكام الا ان يثبت المخرج لان الاتحاد حقيقة لا معنى له فتعين المشاركة والمشابهة في الاحكام الا ما اخرجه الدليل كما مسلم انه اذا
تعذر الحقيقة فالحمل على اقرب المجازات متعين والقدر المشترك [illegible] منها ان كان والا فالعموم او مجمل وجزم اوسطها الان بناء الاستعارة والتشبيه
على هذه الطريقة ومما وقع النزاع فيه اشتراط بقاء المبدأ في المشتق لكثرة الاستعمال والظهور والحقيقة في الماضي في بعض الموارد وسيجيء التفصيل
في هذا وما سبق على حسب ما اقتضاه المقام والداعي وكذا في المواضع الاخر التي وقع فيها النزاع وسيجيء دليل حجية هذه الظنون ثم اعلم ان الحجة في
الموضوعات ليست منحصرة في اللغة والعرف بل النحو والصرف والمعاني والبيان كلها حجة بل وداخلة في اللغة ومن هذا القبيل قول المفسرين [illegible]
يعتمد على قول اللغويين في التفسير ويفسرون به ويظهر ذلك قول المفسرين اذا لم يعارضه دليل فتامل ومما يعتمد عليه قول المنجم واهل الهيئة في الوضع الذي
تحري ما مورية ويحصل الظن والتحري ولا شك في حصول التحري منهما بل وربما يحصل منه اليقين بجهة القبلة لتوسعها هذا بالقياس الى الحقائق الحديث
واما المجازات ففي اي موضع وجد القرينة فلا اصل بقاؤها على حالها من زمان الشارع الى الان وكذا الاصل صحتها وعدم تكونها من الحوادث التي
تنشر اليها وكذا الحال في عدم القرينة بان الاصل عدم القرينة وعدم ذهابها من الحوادث وما ذكر ظهر ان الامور المعتمد عليها الاصول والظن بل
لا محيص عنها في سند الحديث ومتن الحديث ودلالته وعلاج تعارضه وهذا ايضا مما اتفق عليه الكل ومما يعتمد عليه قول الطبيب في ضرر الطهارة والماهية
الصوم وغير ذلك وكذا قول جميع اهل الخبرة في مثل الارش وغيره

الفائدة الخامسة

قد ظهر مما سبق ان اصطلاح الشارع مقدم على العرف واللغة وغيرها
ولا يخفى انه انما يقدم عليهما بالقياس الى نفس كلام الشارع وبالنسبة الى حقايق كلامه واما بينهما على في [illegible] النوعين [illegible] من غير واحد من الفضلاء

الاول ان اصطلاح الشارع مقدم بالقياس الى عبارات من اوقع عقد البيع مثلا فهو يقولون اذا باع لاحد ... فيبيعه هو باصطلاح الشارع ولعل ان
عرف واصطلاح اللغة والعرف وبينهن ان البائع ما باع الا هو مقصوده والمشتري ما اشترى الا كك ومقصودهما من المطلق ليس الا ما هو باصطلاحهما
بل لو صرف الى اصطلاح اخر يلزم بطلان العقد من جهة اخرى ايضا وهو ... حال العقد ثم لو اذا عرفا اصطلاح الشارع واوقعا العقد عليه يكون
المرجع اصطلاح الشارع لكن لا من جهة تقديمه على اصطلاحهما بل من جهة تعيينهما كما اذا اوقعا باصطلاح طائفة اخرى والثاني ان القاصرين في اصول الفقه
متى ما رووا الاطلاق من الشارع وعرفوه بالقرينة يجعلون ذلك المعنى اصطلاح الشارع ويقدمونه على العرف واللغة وهو فاسد ايضا لان طريقة
الشارع هي الطريقة المتعارفة بين الناس كما عرفت المتعارف بينهم بمجرد الاستعمال لا يريدون وضع اصطلاح جديد بل المتعارف الغالب انهم يريدون
المجاز ولذا ذهب بعض المحققين الى انه مجاز لاصالة عدم النقل وعدم تعدد الوضع ويؤيده ان اغلب لغة العرب واغلب استعمالات الشارع مجازات واما
المشهور فيقولون الاطلاق اعم من الحقيقة واذا وجد له معنى حقيقيا اخر يحكمون بانه مجاز لان المجاز خير من الاشتراك وعلة كونه خيرا ما ذكرناه وان
ذكروا وجوها اخر ايضا الا انها ليست بشيء كان القائل بخيرية الاشتراك ذكر وجوها ليست بشيء ولو لم يكن له معنى اخر فعامتهم منهم انه حقيقة
... لاصالة عدم التعدد والرجحان في النظر ثم مذهب السيد ومن وافقه ان الاصل في الاطلاق الحقيقة الا انهم يبنون على الاشتراك انه وضع كما على

الظن المعتبر شرعاً لا غير كما لا يخفى مع انه لا وجه لتخصيصهم اياه بغير المعتبر مع ان الحكم بكون الاول اجتهاداً دون الثاني تحكم وكذا كون الثاني اجتهاداً لعله لا دون الاول
الرابع ان لفظ العلم والظن من موضوعات الاحكام فيكون المرجع فيه الى العرف واللغة كما اعترفوا بذلك وصرحوا انه لا وجه لجعل الاول علما بما الحكم يكون
علما دون الثاني وما الدليل على ذلك وكما ان الرخص مع ان تغير اللفظ يحكم بالحمل لا يعبر هنا فلا خلاف في الحكم فان [illegible] لا يعبر هنا [illegible] ثم لو
ثبت الحمل في موضع فهي جهة لا دخل في خصوص الموضع لا انه ليس يحكم لا ينحل الى الخامس انا رادعا ان الظن من حيث هو ظن حجة عند الاخباريين من جميع [illegible]
الوهم الثاني الذي ذكرناه في الفائدة السابعة بسطناه شرحا في الفائدة التاسعة مع ان نسبة هذا الى الاخباريين في غاية الغرابة وان ارادوا ان
ليس بحجة حتى يدل على حجيته دليل فلا دخل لاعتمادهم على ذلك الدليل وهو بعينه طريقة المجتهدين لا طريقتهم قطعا واعتذر بعضهم ايضا ان مراد الاخباري
من العلم هو العلم العادي فيجتمع مع تجويز النقيض واستدلوا بقول السيد ره في غرره ان ما تطمئن اليه النفس وفيه ايضا نظر من وجوه اولها ان العلم
العادي كالعقلي في المنع عن النقيض الا انه بواسطة ملاحظة العادة وتجويزه للنقيض من حيث نفسه مع قطع النظر عن العادة واي عاقل يجوز ان يصير
[illegible] كل واحد منها [illegible] ما يجمع العلوم ماهر في جميع الفنون [illegible] بانواع الجواهر [illegible] مع قطع النظر عن
العادة يجوزه وليس عنده مثل اجتماع النقيضين وثانيها ان اطمينان النفس لا يجتمع مع تجويز النقيض اللهم الا ان يجعل اطمينان النفس بمجرد مظنته
[illegible] وثالثها انا لا يجوز ان يقول اليهودي يعلم ان نبينا ليس بنبي والمشرك يعلم ان الله تعالى ليس بواحد الى غير ذلك وهذا واضح ثم نقول لو وضع [illegible]
ويطمئن لان العلم ما [illegible] خلاف الظن والاطمينان ورابعها انه مع تجويز الخطاء كيف يحكم بانه حكم الله تعالى من دون نصه من الشرع مع انه
[illegible] المنع عن الحكم حتى ما يجوز من النقيض وبالجملة يرد عليه ما سبق وما [illegible]

الفائدة الثامنة

قد عرفت ان مناط الفرق بين الاخباري والمجتهد هو نفس الاجتهاد واما العمل بالظن فمن اعترف بالعمل به فهو مجتهد ومن ادعى عدمه بل كون عمله على العلم واليقين فهو اخباري ولذا لا يجوز الاخباري [illegible]
غير المعصوم وفي الحقيقة هو مانع عن التقليد لان تقليد المعصوم ليس تقليدا [illegible] على ان اصول الدين من حيث انه علمي لا يجوز فيه الاجتهاد
الاصطلاحي ولا التقليد فكذا اخبار بالطبعية تحتاج الى التنبيه والارشاد كما هو الحال في اصول الدين [illegible] في ذلك الى ما دل على مذمة التقليد
والعمل بالظن وهو نوع من الظن [illegible] في الاحتجاج [illegible] ولا
الدالة على جواز الفتوى [illegible] والاخبار كثيرة وكذا الاخبار الدالة على جواز المحاكمة والتحاكم الى الفقيه وهي كثيرة منها ما اشرنا ان واحدا من الائمة
في الجنة وبالجملة تتبع الاخبار يكشف عن جوازه بحيث لا يبقى تامل مع ان في الرجال ايضا يظهر ذلك ويؤيده ان طائفة كانوا زرارية وطائفة كانوا
مفوضية وهكذا وكثيرا ما امروا باخذ معالم الدين عن فلان وفلان مع انه [illegible] ان النساء والعوام في اعصار النبي ص والائمة عليهم السلام
كان بناؤهم على التقليد مع ان جوازه اجماعي بل بديهي الدين وايضا الضرورة قاضية بجوازه مع ان الاخباري انما ينكره باللسان [illegible] على
ذلك ويجعل تقليده غير تقليد المعصوم كما [illegible] عن مذهب الاخباري من دعوى العلمية انهم لا يشترطون شرائط الاجتهاد التي اعتبرها
المجتهد لان العلم حجة بنفسه فلا حاجة في حجيته الى الشرائط لان الاستدلال يبتني على عدم العلم واثباته بالدليل العقلي وانتهائه الى العلم ففي كل
شرط شرط من شرائط الاجتهاد يتكلمون ويعترضون فمن اراد الاطلاع فعليه بملاحظة الرسالة [illegible] بعض المقامات الى بعض ثم [illegible] ان
من الاخباريين [illegible] يحتاج الى العلوم اللغوية خاصة ويرد عليه ان المقتضي للاحتياج اليها مقتضي الى ما تلاها من الشرائط [illegible] عدم
الحاجة الى الشرائط شامل لها [illegible] كما لا يخفى

الفائدة التاسعة

في ابطال الوهم الثاني اعلم ان جماعة يدعون انهم اخباريون [illegible]
يشنعون [illegible] انهم علمية الاخبار [illegible] حجية القران لكن ينفون شرائط الاجتهاد ويقولون الحجة الكتاب والاخبار وانه يجب الاقتصار على [illegible]
[illegible] على العمل بالظن من حيث هو ظن ولو سئلوا عن دليل حجية الظن ربما يجيبون بظن اخر او شك او وهم ولا يتاملون في ان الدليل [illegible]
من المدلول ولا مساواة في الاحتياج الى الدليل الا ان ينتهي الى القطع ففي الحقيقة الدليل هو القطعي [illegible] على فساد طريقتهم الايات والاخبار الدالة
على حرمة العمل بالظن وما ليس بعلم او يقين وهي من الكثرة بمكان وكذا التهديدات البالغة والتحذيرات الهائلة في الفتوى بغير ما انزل الله وغير
ذلك مما اشرنا الى بعضه في الفائدة الاولى وايضا اجماع جميع المسلمين على ان الظن في نفسه ليس بحجة ولذا كل من يقول بحجية ظن يقول بدليل فان تم والا العقل
ينكر عليه ويقال بعدم الحجية وايضا ما استدلوا به على عدم حجية العقول في الاحكام الشرعية يدل عليه ايضا وايضا الاصل عدم حجيته وايضا
يمنع من الاتكال على مجرد الظن في الدماء والفروج والانساب والاموال وغيرها وايضا ظن الرجل امر وحكم الله امر اخر وكونه هو بعينه او
عوضه محتاج الى دليل حتى يجعل هو اياه او عوضه شرعا [illegible] من جميع ذلك ظن المجتهد بالاجماع وقضاء الضرورة اذ المسلمون اجمعوا على ان
من استفرغ وسعه في درك الحكم الشرعي وراعى عنده ذلك جميع ما له دخل في الاستحكام المدرك وتثبيته [illegible] فما حصل له هو الحجة [illegible]
ذلك حجة عليه [illegible] الضرورة قاضية بانه لو كان ظن حجة فهذا حجة وكذا لو كان لا بد من العمل بالظن جاز التعويل على ذلك وايضا بقاء التكاليف
الى يوم القيمة يقيني وسد باب العلم ايضا معلوم كما عرفت ومن استفرغ وسعه في جميع ما له دخل في الوثوق والمتانة وحصل ما هو اقرب
الى التكليف فما زاد عن ذلك يقينا لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وقوله ليس عليكم في الدين من حرج وما ورد من انه لا يكلف الا
بطاقة ولعل القطع بحجيته مثل ما نحن فيه يظهر من تتبع الاخبار والاحكام ايضا وايضا العقل حاكم بحجيته قطعا وايضا جميع العلوم
والصنايع المحتاج اليها في انتظام المعاد والمعاش يكون الحال فيها كما ذكرنا بلا شبهة والعلة التي فيها جارية فيما نحن فيه ايضا قطعا وبالجملة فانه

قياساً وهكذا فهذا ما ادى اليه اجتهادي واستفراغ وسعي وكلما ادى اليه اجتهادي واستفراغ وسعي فهو حكم الله في حقي [illegible] فالصغرى يقينية وكذا
الكبرى فالنتيجة قطعية بلا شبهة وبالجملة خروج ظن المجتهد عما ذكر قطعي بالتامل واما كل ظن يكون لا قطع على خروجه بل ولا ظن ايضا مع انك عرفت حال الظن
وعدم نفعه اصلا وكونه محتاجا الى دليل وانه لا يكون حجة حتى ينتهي الى القطع لاستحالة الدور والتسلسل مع انه من لم يراع الشرائط ولم يستفرغ وسعه
حين ما حصل له الظن يحتمل ان يكون بعد ما راعى واستفرغ يزول ذلك الظن ويتبدل بخلافه ويظهر عنده ان حكم الله تعالى خلاف ذلك بل ربما يحصل له القطع
بانه ليس حكم الله تعالى فكيف يكون ما حصل له بدوا حجة له مع تمكنه من معرفة كونه حكم الله او ان الظن انه ليس حكم الله بل الادلة تقتضي عدم كونه حجة
كما ان الحال في سائر العلوم والصنايع المحتاج كذلك لان ما دل على عدم الحجية في العلوم والصنايع بل المنع عن العمل به شامل لما نحن فيه
كذلك بطريق اولى كما لا يخفى ويظهر وجهه ايضا وايضا لو تم لزم حجية ظن كل عامي جاهل وامرأة او صبي لاشتراك الدليل والمانع والظاهر انه لا يقول بظنون
هؤلاء وايضا قد عرفت من الفائدة الثامنة جواز التقليد وصحته وما خرج المجتهد بالاجماع والادلة المذكورة وان ظنه اقوى في نظره من ظن تقليد
غيره بخلاف كل ظان لان الامر فيه بالعكس اذ لا شك في ان الظن الحاصل من تقليد العارف الماهر المراعي جميع ما له دخل في المتانة والمستفرغ
وسعه في ذلك اقوى من ظن من لم يكن كذلك ولم يراع [illegible] كما هو الحال في العلوم والصنايع لكن درك ما ذكرنا موقوف على انصاف [illegible]
وبالجملة هؤلاء يراعون في كل علم بل وفي كل امر من الامور ان المرجع فيه المجتهد في ذلك العلم وذلك الامر والمقلد له لا ان كل ظن حصل لكم
حجة سوى الفقه مع ان الخطر فيه اعظم بمراتب والاختلاف فيه اكثر بمراتب شتى هذا مع انه ورد النهي عن العمل بما خالف القرآن وما وافق
العامة وما حكامهم وقضاتهم اليه اميل وما خالف السنة او المشهور بين الاصحاب وما رواه غير الاعدل [illegible] الافقه الاورع الى غير ذلك وكذا ورد
الامر بمعرفة العام والخاص والمحكم والمتشابه والناسخ والمنسوخ وورد عليكم بالدرايات دون الروايات الى غير ذلك مع ان كثيرا منا من الجمع
بين الاخبار فلا بد من معرفة العقد في الجمع واتحاد الجمع وايضا تلك الانحاء مبنية على الظنون فلا بد من معرفة ما هو الحجة وما ليس بحجة الى غير ذلك من
ما ستعرف ولان الظن لو كان حجة مطلقا لزم ان يكون ظن النساء والاطفال والجهال حجة وهذا يدل على ان الظن من حيث انه ظن ليس بحجة وما ذكره
من عدم حجية سوى متون الايات والاخبار فسيظهر لك حجية الاجماع والاستصحاب وغيرهما وما ذكر من عدم مدخلية شيء فقد ظهر فساده من الفوائد
السابقة وسيظهر اللاحقة [illegible] وضع الكتاب لذكر ما له دخل بحيث لو لم يعرف ولم يراع يلزم تخريب في الفقه وما ذكر ظهر ان كل ظن له مدخلية في فهم
الايات والاخبار يكون حجة وان الحجة منه هو ظن المجتهد خاصة

الفائدة العاشرة

قد عرفت حجية سند اخبار الاحاد والنزاع في
حجية متنه مشهور وسند الحجية بالاجماع ومفهوم اية ان جاءكم وان باب العلم مسدود والتكليف باق والاجماع على تقديم ثبوته بعنوان
القطع فانما يظهر منه الحجية في الجملة لا ان اي خبر يكون بل الاجماع واقع على ان كل خبر يكون ليس بحجة والظاهر ان القدر الثابت منه حجية اخبار الثقات لا غير
وكذا مفهوم الاية والاجماع الذي ادعاه الشيخ ره في العدة ويظهر حقيقته من ملاحظة الرجال وغيره اشتراط العدالة لكن لا بالنحو الذي فهمه صاحب
المدارك ومن تابعه من ان خبر غير العدل ليس بحجة اصلا ولا ينفعه الانجبار بعمل الاصحاب وغيره بل هو خلاف المعروف من الاصحاب كما بيناه في التعليقة
ومع ذلك في نفسه غلط لان مقتضى الاية العمل بخبر غير العدل بعد التثبت ومدار الشيعة في الاعصار والامصار كان على ذلك بالبديهة [illegible]
العدالة شرط في العمل بالخبر من دون حاجة الى التثبت مطلقا ثم ان العدالة التي هي شرط يكتفى فيها بالظنون كما اشرنا في الفائدة السادسة بل الظنون
الضعيفة ايضا مثل ان علي بن الحكم هو الكوفي الثقة بقرينة رواية احمد بن محمد عنه مما ذكر في الرجال انه يروي عنه واحد يروي عن جماعة كثيرة واهل
الرجال ما يتعرضون لذكر الكل وبالجملة المدار فيها على الظنون سواء قلنا انها من باب الشهادة او باب الخبر والظنون الاجتهادية فان كل
قائل بالاكتفاء فيها بالظنون من جهة انه لو لم يكتف يلزم سد باب التكليف وهذا بعينه وارد في جانب التثبت ايضا اذ على الشيعة باخبار غير
العدول واصحاب العدل وكيف يكتفى في الثاني بمجرد الظنون ولا يكتفى في جانب الاول مع ان المانع والمقتضي في الكل واحد واي فرق بين
اشتراط العدالة وغيره من الاحكام بل الخبر المنجبر بعمل الاصحاب اقوى من الصحيح من حيث هو صحيح بمراتب شتى وبالقبول احرى وبناء الفقهاء في الاعصار
والامصار كان كذلك الى زمان صاحب المدارك وما ذكر ظهر كون الموثق حجة على الاطراد لحصول التثبت الظني من كلام الموثقين ولان الاجماع الذي
ذكره الشيخ في العدة يظهر منه ان مراده العدالة بمعنى الاعم الشامل للموثق ويظهر ذلك من عمل الشيعة ولا يظهر من الاية ما يضر ذلك لان الظاهر
من الفسق بحسب العرف ما هو بالجوارح لا العقيدة ايضا كما حققناه في التعليقة على ان التثبت حصل من كلامهم واما الحسن فكثير منه يكون حجة
الذي يظهر منه التثبت الظني وكذلك القوي واسباب التثبت الظني يظهر من التعليقة وستشير اليها اجمالا في الفائدة الثامنة والعشرين وهي كثيرة من
من اراد فليرجع اليها وهذه الطريقة طريقة المجتهدين من القدماء والمتأخرين سوى قليل منهم كما في التعليقة

الفائدة الحادية عشر

قد عرفت ان الموضوعات الغير العبادات مرجعها الى مثل العرف واللغة فلا يجوز الخروج عن المدلول اللغوي والعرفي اصلا ولا مخالفته مطلقا
لكن بعض العلماء يعرفون العلوم اللغوية ويميزون بين المجاز والحقيقة وبين مدلول لغة العرب وغيره مدلوله لاجل فهم الاية والحديث واستنباط
الحكم منها الا انهم كثيرا ما يفهمونها على طبق ما رسخ في قلوبهم من فتاوى الفقهاء مثلا يفهمون من صيغة الامر ارادة الوجوب واخرى الاستحباب [illegible]
الاذن وكذا النهي ومن العام الخاص ومن الخاص العام ومن الخطاب بشخص خاص الجميع مع انا نعلم انهما ليستا موضوعتين [illegible]
الحكم للرجل الحكم للمرأة وبالعكس وهكذا من غير قرينة في شيء منهما ولا من اية او حديث اخر والحاصل ان ديدنهم تطبيق الحديث على ما رسخ في اذهانهم [illegible]

فيهم على الحديث ومع ذلك ربما يتفطنون فيعترضون على الفقهاء بمخالفتهم للنص والخروج عنه وانهم يعملون بالقياس ويفتون بخلاف فهمهم ولا يتفطنون انهم في اكثر المسائل يقلدونهم ويفهمون الحديث على طبق فهمهم وان المنشأ فيما لم يتفطنوا وما تفطنوا واحد ولو اعترض عليهم في الموافقة والمخالفة لقالوا ان لم يعترض هناك نفهم لكن لانهم هنا مع ان من لم يبلغ رتبتهم غلبهم بعين ما اعترضوا على الفقهاء وهم يتمايزون عن اعتراضهم وينسبونهم الى القصور ولا يتفطن بعينه ان ذلك حال الفقهاء بالنسبة اليهم ولا يحسبون للبلوغ الى رتبتهم فربما كانوا يتفطنون بالمنشأ ونحن جربنا في حال القصور واوائل السن حالنا بل الان وان كنا بعد في القصور لكن وجدنا بعنوان القطع ان الذي كان فهم سابقا كان فاسدا قطعا فما اسوأ حالنا لو كنا باقين على تلك الحال فكان قولنا بو... الآن نسأل الله الهداية والعصمة عن الغواية بمحمد وآله والحاصل ان الواجب على المجتهد ان لا يخرج عن متون النصوص اصلا ولا الا بدليل شرعي ويعرف ذلك بالدليل كيلا يكون مقلدا غافلا ويجتهد اذ قد عرفت ان المعتبر هو ظن المجتهد وعرفت ايضا ان الذي يحكم بالحق ويعرف انه حق من اهل الجنة والثلاثة الاخر وايضا ربما يكون الذي يفهم بسبب ما رسخ في ذهنه يكون مبتنيا على قاعدة ليس بحجة عنده اذا التفت غير مأمون على الظنون وكل مجتهد مكلف بما ادى اليه ظنه بعد ما استفرغ وسعه على النحو الذي ذكرنا ودليله ايضا والدليل الذي يخرج بسببه عن النص بان يبعد عنه او يحمل على خلاف ظاهره لا بد ملاحظة نفس هو الاجماع غالبا بسيطا او مركبا فلا بد من ملاحظة دليل الاول وتحققه وشبهها الخ ... وربما يخرج بحكم العقل مثلا اذا ورد فاروه اشبه ... بالعدة ان خرج القطنه مطوقة فهو لعذرة تجزم ان هذا خال جميع النسا لا ان خلقتهن واحدة لا خصوصية لامرأة منهن وربما يخرج بقاعدة تنقيح المناط وهو مثل القياس الا ان العلة المستنبطة فيه يقينية بنا على القاعدة المسلمة عند الشيعة من كون الحسن والقبح عقليين وعدم جواز تخلف المعلول عن العلة التامة والتنقيح لا يحصل الا بدليل يقيني شرعي منحصر دليله بالاجماع والعقل ومن هذا لا بد ... فيها ... اسم تنقيح المناط غالبا لان الحجة في الحقيقة هي منقح المناط بعنوان اليقين وهو منحصر فيما ذكر وانما قلنا بعنوان اليقين لان الظني ان كان غير النص فهو بعينه القياس الحرام وان كان النص فهو القياس المنصوص العلة وفي حجيته خلاف قيل بعدم الحجية مطلقا وقيل بالحجية مطلقا وهو المشهور وقيل ان دل دليل من الخارج على عدم مدخلية خصوص المادة فهو حجة والا فلا وخيرها اوسطها للفهم العرفي من دون تأمل منهم الا ترى انه اذا قال الطبيب لا تأكل هذا لانه حلو او حامض يعلم بلا تأمل ان الطبيب منعه عن اكل كل حامض وحلو وهكذا جميع استعمالاتهم فيكون العموم مدلولا للفظ عرفا وقد ان الشارع يتكلم بعنوان العرف ويخاطب على طريقتهم ومما يخرج بسببه القاعدة الثابتة عن نحو قولهم اذا افطرت افطرت واذا افطرت قصرت وهذا كنا نقيده وان كان مما يخرج عن النص بملاحظة النص لا انما بعنوان القاعدة ومما يوجب التعدي عن مقتضى النص ايضا القياس بطريق اولى ...

[illegible]

الفائدة الثالثة عشر

[illegible]

الفائدة الثانية عشر

[illegible]

قرينة صارفة ومحل النزاع هو ما ليس فيه قرينة بل محل النزاع ليس الا الخطاب مع المعدوم وما ذكر من ان شمول الخطاب للغائب والمعدوم ... تنازع في الغيبة وكيف يتصور النزاع فيها ثم اعلم انه غفل بعض اعاظم الفحول في المعقول والمنقول وقال ان النزاع هيهنا لا ثمرة فيه بعد ان علم الاجماع على الاشتراك في التكاليف وذلك لان فيه ثمرتين عظيمتين ديدن الفقهاء التعرض لهما الاولى ما ذكره في المعالم في الدليل الرابع الذي به حجية الاخبار الاخبار حتى ان المدار في فهم القرآن على الظنون الاجتهادية كالحديث وذلك لان الخطاب لو كان معنا لكنا نحكم بان الشارع اراد منا ما نفهمه هو الاصطلاح بيننا وبين الشارع بلا تأمل لفهم الخطاب معنا بما لا نفهمه واما اذا كان مع غيرنا فلا شك في انه يريد منه من هذا الخطاب ما يفهمه هؤلاء الذين هم الغائبون فعلى هذا لا بد من الجهد في استقصاء مفهوم الراوي وحيث لا يحصل لنا العلم نتحرى ونعمل بالاجتهاد في تحصيل ما هو اقرب الى الحق كما ذكرنا في الفائدة الرابعة والثمرة الثانية هي ما ذكرنا الآن من انا نشترط ان يكون غير المخاطب من صنف المخاطب الا الاجماع اذا كان دليل ... يكون في محل النزاع مثلا اذا استدل الموجب لصلوة الجمعة بقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا نودي للصلوة الآية يجيبون بان الخطاب مع المشافهين والمشافهون كانوا يصلون مع الرسول صلى الله عليه وآله او مع من نصبه ولا نزاع في وجوب الصلوة حينئذ وان كل من هو مثلهم في وجود المنصوب من قبل الشارع لم يكونوا مشاركين مع المشافهين الى يوم القيمة فالقدر الثابت من الاجماع هو هذا القدر خاصة لان غيره محل النزاع واما اذا كان الخطاب شاملا لغيرهم الى يوم القيمة فلا شك في الشمول لهم من غير تقييد بوجود المنصوب لاطلاق الآية ثم انك عرفت ان الحكم اذا ورد للرجل يفهم اشتراك المرأة معه واذا ورد للمرأة يفهم اشتراك الرجل معها لكن هذا الفهم ايضا في الموضع الاجماعي لما عرفت من ان المنشأ للفهم هو الاجماع واما الموضع الخلافي ... من ذهب بعض المتأخرين الى الاختصاص في حكم كل منهما ... الاصل الاشتراك الآن حيث الاختصاص وربما كان بناؤه على ان الاجماع ... من الاستقراء وتتبع تضاعيف الاحكام ...

[illegible]

الفائدة الثالثة عشر

[illegible]

موجباً ان العقاب انما هو على ترك ذي المقدمة لتم الشرع مخففة فى ان المقدمة لا يمكن ان يسبب منهيا عنها وان من يترك فعل واجب منعلى بكون اتيانه بالمقدمة بواسطة المقدمة انهم وغير ذلك فتأمل

الفائدة الرابعة عشر

اذا وقع النهي عن شيء فهل يقتضي فساد ذلك الشيء فيكون الفساد مدلولا للنهي ام لا فيكون خارجا عن المدلول والحكم به خارجا عن المدلول فيه ثم قيل لا وقيل نعم في العبادات دون المعاملات وهو المشهور والفساد في المعاملات عبارة عن عدم ترتب اثر شرعي عليها وفي العبادات عدم موافقة الامر او عدم اسقاط القضاء او غير ذلك فلنتكلم اولا في العبادات فنقول العبادة الواجبة لا يكون الا مأمورا بها فاذا ورد النهي فاما ان يكون بين المأمور به والمنهي عنه تساو او تباين او عموم مطلق او عموم من وجه والاول لا بد فيه من الجمع والتأويل ان امكن والا فطرح احدهما كما سيجيء في تعارض الاخبار والثاني لا اعتبار عليه والثالث يجمع بينهما بتخصيص العام لانه من جملة العام والخاص المتنافي الظاهر وقال بعض الاصوليين بجواز اجتماع الامر والنهي فيه كما في العام من وجه وفيه نظر لان اهل العرف لا يفهمون من ذلك الشيء سوى التخصيص مثلا اذا قال المولى لعبده اكرم عالما ولا تكرم زيدا لا يفهمون منه سوى التخصيص والاستثناء كما في قوله اكرم العلماء ولا تكرم زيدا لا يفهم الا انه يريد من العلماء من سوى زيد لا انه يريد اكرام زيد من حيث انه عالم وعدم اكرامه من حيث الخصوصية وهذا واضح على من تتبع لسان اهل العرف وطريقة الفقهاء مثل اقرأ سورة بعد الحمد ولا تقرأ التحية نعم ولا تصم يوم العيد الى غير ذلك وقد عرفت ان طريقة خطابات الشرع طريقة خطابات اهل العرف ولا يريد منهم سوى ما يفهمون وان قلنا بان الاجتماع غير مستحيل عقلا فتأمل واما العموم من وجه ففيه النزاع المشهور بين الشيعة والاشاعرة فان الاشاعرة يقولون بجواز الاجتماع فيكون العمومان باقيين على حالهما من غير تخصيص ولا تعارض بينهما فيكون الاتي عاصيا ومطيعا والشيعة يقولون بعدم جواز الاجتماع فيكون ما يتضاد فيه العمومان بحسب ظاهر اللفظ خارجا عن احد العمومين قطعا ويكون بينهما التعارض من وجه فيحتاج الى التخصيص في احدهما بالاخر ويلاحظ الترجيح فيه الى الاصول والقواعد ولما كان في المثال الذي مثلوا وهو الصلوة في الدار المغصوبة طرف النهي اقوى من حيث الدلالة وبعض الوجوه الخارجية وهو ان دفع المفسدة اهم من جلب المنفعة التي يحصل بالطرف الاخر اختاروا الحرمة وجعلوا ما دل عليها هو المخصص للاخر وان كان بعض المتأخرين اختار الصحة وعدم الحرمة وجعل الامر بالعكس مع ان الظاهر من المسلمين كون الحرمة مجمعا عليها عندهم وجمع من محققي المتأخرين اختاروا مذهب الاشاعرة ويدعون معلومية عدم استحالة الاجتماع ويقولون ان المستحيل اجتماع المطلوب من جميع الوجوه والمبغوض كذلك اما المحبوب والمبغوض من وجه فلا والحق ما ذهب اليه الشيعة فان الامر المتعبد الله تعالى كيف يصير مقربا اليه حينما مبعد والموجب لدخول النار كيف يصير موجبا لدخول الجنة بل المقرب الى العقاب بعيد عن الثواب المقرب الى الثواب مبعد عن العقاب فكيف يجدي تعدد الجهة وايضا اذا اراد المصلي ان يركع في المغصوب فكيف يقول له نعم لا تركع هذا الركوع البتة ولو ركعت لعاقبتك ويخوف على الفعل ومع ذلك يقول له اركع هذا الركوع او غيره ايها شئت ولو تركت لعاقبتك ويهدده ويخوفه على الترك وكيف يتم للعاقل ان ينسب الى الحكيم فضلا ان ينسب مثل ذلك الى كل فاحد فاحد من حركات الصلوة وسكناتها بل كل واحد من اجزاء ما يتصادق عليه عنوان كل فان ذلك مما لا يرضى العاقل ان ينسب الى عاقل فضلا ان يكون حكيما فكيف ينسب اليه نعم قال بعض الاعاظم لو قلنا بان متعلق التكليف هو الطبيعة فلا اشكال في جواز الاجتماع ولو قلنا بانه الافراد فلا اشكال في عدم الجواز وفيه نظر لان الكلام انما هو فيما اختاره المكلف واتى به للامتثال والنزاع في صحة كونه طاعة وعصيانا معا ولا شك في انه الجزئي الحقيقي والشخص الواحد الخارجي لا تركيب فيه من الطبيعتين تركيبا خارجيا بل الخارج ليس الا الشخص الواحد البسيط الذي هو بعينه غصب هو بعينه جزء من الصلوة لان الطبيعتين في الخارج وجود كل منهما فيه عين وجود الاخرى وعين وجود الفرد فالشخص البسيط اذا كان مبعدا عن الله تعالى فكيف يكون مقربا اليه تعالى مع ان قصد القربة شرط في العبادات وفاقا من الخصم بل الاجماع والاية والاخبار فكيف يمكن قصد التقرب بفعل يكون هو بعينه مبعدا عن الله تعالى بل لو قلنا بتركيب هذا الشخص في الخارج من المقرب والمبعد فكيف يمكن ان يكون مقربا اليه تعالى حال كونه مبعدا عنه وايضا الاطاعة هي الاتيان بما امر به والعصيان هو الاتيان بما نهى عنه ولا ايجاد الشيء في الخارج وقد عرفت ان الذي يوجده المكلف في الخارج ليس الا الشخص الواحد البسيط فيلزم ان يكون هو بعينه مأمورا به لان الطاعة لا يتحقق الا بالموجود والموجود ليس الا هو وايضا هو بعينه منهي عنه لان العصيان لا يتحقق الا بالموجود ومجرد الاتصاف عليه بوصفين متمايزين في الذهن دون الخارج كيف ينفع ولو كان ينفع لكان ايضا على تقدير كون متعلق التكليف هو الفرد لعدم تعقل فرق اصلا وايضا لا شك في ان هذا الشخص من القيام مثلا تصرف في ملك الغير بغير اذنه فيكون غصبا فيكون حراما لان كل شخص من الغصب حرام عقلا واجماعا واستفادة من النصوص لغة وعرفا ولان احكام الغصب تترتب على اشخاص الغصب تتفاوت بتفاوتها كما وكيفا مثل الضمان واشتغال الذمة باجرة المثل واعلى القيم واعلى الاجرتين ولا شك في ان ذلك الشخص من القيام بعينه جزء الصلوة وركن منها وايضا متعلق الوجوب الحرمة وغيرهما هو نفس افعاله المكلف وليس الموجود ثلثة اشياء احدها فعل المكلف وثانيها ركن الصلوة وثالثها الغصب بل الموجود ليس الا شخص واحد من فعله الذي هو غصب بعينه وهو ركن الصلوة وما يؤيده انهم يبنون العام على الخاص في العام والخاص المطلقين بلا تامل مع ان اختلاف الجهتين متحقق فيه ايضا والذي اوقع الاشاعرة في الوهم انه ربما يتوهم انه شيء لانه مطلوب بل لانه وسيلة الى مصلحة هي مطلوبة وحينئذ لا ينافي تلك المصلحة بذلك المأمور به وان كان منهيا عنه والحاصل ان الذي وجب توصلا لا مانع من ان يجتمع مع النهي بعد ما علمنا ان المصلحة تتحقق به مطلقا لانه على الطريقة المحرمة يكون حراما ايضا مثل انقاذ الغريق واطفاء الحريق وامثالهما فانها لو وقعت بوجه حرام وحصل الانقاذ والاطفاء تحقق تلك المصلحة مطلقا

يجب ان يعرف او يجرد نية القربة ثم يفعله او يطلق بعد ذلك بالنحو المشروع وان فعل يكون معاقبا قطعا وكذا الواجبات الكفائية التي هي من المعاملات مثل التجارة والزراعة وسائر الصناعات فان القربة لا تشترط فيها وان فعلها بقصد قطعا لكن لو تركها ربما يأثم نعم لو فعلها بقصد الاجرة وغيرها فلا يستحق ثوابا وان فعلها بقصد حرام فلا يعاقب بازاء عدم فعلها فلا يقال له لاي شيء ما اتيت بها بخلاف العبادات بل يعاقب ويقال لم قصدت هذا القصد الحرام والفقهاء صرحوا في طريق الحج بان الوجوب التوسلي يجتمع مع الحرام ومن هذا القبيل غسل الثوب والبدن او الظروف عن النجاسة بالماء المغصوب او بعنوان الغصب وغير ذلك من الوجوه المحرمة ومن هذا القبيل ما لو امر المولى عبده بخياطة ثوب ونهاه عن الكون في مكان خاص فخاط فيه بل حصول نهاية من الخياطة في ذلك المكان فيه كما لا يخفى على المتأمل وحيث عرفت ان الامر والنهي لا يجتمعان فالنهي في العبادات يقتضي الفساد اذا تعلق بنفسها او بجزئها او شرطها لعدم التحقق في المأمور به فلا يكون عبادة واما العبادات المكروهة فليس فيها المانع الذي ذكرناه وذلك لان احد فردي الواجب المخير ربما يكون مرجوحا بالنسبة الى الاخر كالقصر في المواطن الاربعة والظهر في يوم الجمعة على المشهور وغير ذلك ولا مانع من ان يصل المرجوحية الى حد يصح اطلاق اسم الكراهة عليه والمرجوحية بالقياس الى الغير يجتمع مع الرجحان الحقيقي والمرجوحية اضافية وعدم التضاد بينهما بين فلا داعي الى ارتكاب التعنايات فان هذه الشبهة ما نشأت الا من طرف تضاد الاحكام فكما لم يكن تضاد بين الوجوب العيني والاستحباب النفسي بل فيه شائبة كغسل الجنابة على المشهور فانه مستحب لنفسه وواجب لغيره وواجب لنفسه وبين ما بين الصلوة والطواف المندوب بناء على القول بوجوبه لنفسه ويكون مندوبا كذا لا يكون تضاد بينه وبين الكراهة للغير لعدم تعقل تنافي ولشهادة الوجدان بعدم التضاد ايضا كصلوة الصائم وقت الافطار مع منازعة النفس وانتظار الغير وما الفقهاء ذكروا المكروه بالغير كثيرا ويثبت من الاخبار اكثر مثل الازار فوق القميص للصلوة واشتمال الصماء وغير ذلك مع ان جواز تخففه بدنيا يكفي ذلك لرفع الشبهة بلا شبهة وبالجملة المكروه هو الراجح الترك الجائز الفعل سواء كان رجحان تركه مطلقا او لذاته او بالقياس الى بدله وفرد اخر ولا شك في ان المرجوحية بالقياس الى الغير لا تضاد الرجحان النفسي وان كان في المستحب كما في نعل الصلوة في الدار المغصوبة يكون كذلك نعم لانا نقول قيام الصلوة تصرف في ملك الغير من دون اذنه فيكون بنفسه غصبا والغصب حرام بنفسه كالقتل والزنا وامثالهما مع ان الحرام الاضافي بالقياس الى الغير ليس معناه الا انه حرام في صورة كذا وبانضمام كذا وامثال ذلك كما لا يخفى بخلاف المرجوح الاضافي المرجوح الى الغير بالنسبة الى الغير وفي جنب الغير ولعل الى ما ذكرنا نظر من قال بان الحرمة ترجع الى ذات الفعل بخلاف الكراهة فانها ربما ترجع الى الخارج عنه فتأمل جدا فان قلت الجمع بين هذين التكليفين غير ممكن قلت لا ضرر في ذلك اصلا لمكان تجويز الفعل والترك كيف والمستحبات من الكثرة بحيث لا يمكننا الجمع بين عشر معشارها ومع ذلك يكون الكل مستحبا لو اتينا باي واحد منها يكون الاتي راجحا وان كان الذي تركنا وعدلنا عنه يكون اولى وارجح بمراتب شتى بل وان كان واجبا على ما هو الحق من ان الامر بالشيء لا يستلزم النهي عن الضد وما ذكر ظهر الجواب عن الصلوة في الاوقات المكروهة وهذا ايضا لو سلم الكراهة لان الاحكام صفتها على ما هو مقتضى العادة وخارج عن العادة ان يصلي احد جميع اوقات امكان الصلوة والاشاعرة وغيرهم اعرضوا عن جوابها لان استحباب الصلوة مستوعب لجميع اوقات امكان فعلها ويمكن ان يقال بعنوان القاعدة ان كل مرجوحية تحدث في فرد باعتبار خصوصيته اوجب نقصانا في قدر الرجحان الذي يكون لنفس طبيعة عبادة بسبب اطلاق اسم الكراهة عليه فتأمل

الفائدة الخامس عشر في النهي عن المعاملات

اعلم ان الصحة فيها عبارة عن ترتب الاثر الشرعي عليها من حيث انها اثر يكون والصحة حكم شرعي يتوقف ثبوتها على دليل شرعي فلو لم يكن دليل شرعي لم يحكم بصحتها فعدم الصحة لا يحتاج الى الدليل بل يكفي عدم دليل له واما اذا ورد النهي عن معاملة خاصة وكان هناك دليل يقتضي الصحة بعمومه فالمشهور انه لا يقتضي عدم الصحة لان المقتضي للصحة موجود والمانع عنها مفقود لعدم التنافي بين الحرمة والصحة لكن وطي زوجته حال الحيض فانه يلزمه المهر كملا والعدة وصحة النسب قبل انقضائه الفساد لان اهل العرف يفهمون ذلك ولما ورد في بعض الاخبار من صحة عقد المملوك اذا كان بغير اذن مولاه ثم رضي مولاه معللا بان ذلك لانه لم يعص الله بل عصى سيده وبان الفقهاء في الاعصار والامصار كانوا يستدلون بالنهي على الفساد وغيرهم كثيرا ما يصرحون بان النهي لا يدل على الفساد وربما يتوهم التناقض في كلامهم وليس كذلك لان الموضع الذي يستدلون به على الفساد هو الموضع الذي يكون مقتضي الصحة منحصرا في مثل احل الله البيع واوفوا بالعقود واوفوا بالعهد وتجارة عن تراض وذلك لان احل الله لا يقتضي صحة البيع الذي ليس بحلال بل مقتضاه صحة البيوع التي لم يرد النهي عنها لان الحلال والحرام متضادان قطعا والحلية تدل على الصحة بالالتزام وذلك لان مقتضى عقد البيع ومعناه نقل المبيع الى المشتري بازاء نقل الثمن الى البائع وكانوا يعاملون كذلك وواضع الصيغة هو العرب والله تعالى امضاه بقوله احل الله البيع وكذا اوفوا بالعقود ومقتضاه الصحة البيع الذي يجب الوفاء به وحرام لا يجب الوفاء به لكونه يعاقب بفعله فكيف يعاقب بترك الوفاء به فان الظاهر ان اهل العرف يفهمون التنافي بين هذين فتأمل وكذا الكلام في اوفوا بالعهد وما تجارة عن تراض فهو مستثنى عن اكل اموال المنهي عنه ومعناه ان هذا النحو لا يحرم فهو نقيض صريح لقوله نعم حرام والحاصل ان المنهي عنه ليس له مقتضي للصحة فلا يمكن الحكم بالصحة لما عرفت ان عدم المقتضي كاف لعدم الصحة مضافا الى اصالة بقاء الحكم السابق ولو كان له مقتضي للصحة غير امثال ما ذكر لم يكن النهي مانعا عن الصحة نعم هو مناف لخصوص المقتضيات المذكورة فالفرق بين ما نحن فيه وبين العبادات ان النهي هنا مناف لهذه المقتضيات لا لنفس الصحة ولا لمقتض اخر لا يكون مثل هذه وان اقتضاء الفساد انما هو في هذه الصورة لا مطلقا وانه لا يقتضي الفساد وانما غايته عدم حكمنا بالصحة واما الحكم بالفساد فالظاهر استصحاب الحالة السابقة بخلاف العبادات فانه يقتضي

الفساد فيها دائما وانما الاشكال في الاجماع ومنافاته لنفس الصحة هناك هذا مع انه ربما يظهر من النهي في خصوص المقام انه لا يترتب عليه الصحة لكن هذا بمعونة
القرينة واما الروايات فلا تدل على ذلك اصلا ان حملنا العصيان على اثم خاص لاشتراط الخصوصية وعدم معلومية واما الا فلا شك في ان عصيان السيد عصيان
الله بل الامر بالعكس بانه عصى الله ولم يعص سيده لان العصيان معناه مخالفة الامر والسؤال في الرواية لم يقع الا عن تزويج العبد بغير اذن السيد والمقرر
انه لم يقع من السيد نهي ثم هو عصى الله في هذا العقد لان الله تعالى امره بعدم التصرف بغير اذن السيد والمنفي عند جميع الفقهاء ليس الا الوقوع
بغير اذن السيد فالمراد من العصيان هو الوقوع بغير الاذن ولا شك في ان العموم يقتضي صحة هذا العقد كالفضولي مع انك قد عرفت ان المسئلة مفروضة فيما
اذا كان هناك دليل شرعي يقتضي الصحة غاية ما في الباب انه وقع بغير اذن السيد ولو كان السيد هو المعقود عليه ووقع العقد عليه بغير اذنه فربما يكون
العقد صحيحا ان شاء امضى وان شاء فسخ فكذا العقد على عبده لاتحاد دليل الصحة ومقتضاه فالرواية تدل على عدم اقتضاء النهي الفساد في المعاملات كما
عليه المعظم واما انهم العرف فلا شبهة في انهم في كثير من المواضع لا يفهمون بل ربما يفهمون جريان الصحة في الموضع الذي فيه نهي وسبق الاشارة اليه

الفائدة الثانية عشر

اذا ورد الامر في
مقام الحظر او توهمه او مقام توهم الحظر والنهي ايضا كذلك اذا ورد في مقام الوجوب او توهم الوجوب فانه يقع الامر فيها مع
وانهم يسمعون من الفقهاء يقولون فسد لنهي النبي فيتوهمون ما توهم بعض العلماء
فنبه ان المتبادر انتفاء شرطه عن جاز على الله تعالى وما ورد في ابرهيم فانه من باب البداء الذي نقول به الشيعة اي ظهر على ابرهيم انه مامور بذبح اسمعيل ثم
بدا لله تعالى في ذلك اي ظهر من الله تعالى عدم ارادته ذلك من قبيل الذي بدا له في امره لا ان البداء الحقيقي محال على الله تعالى عند الشيعة ايضا والبداء الذي
يقولون من باب يمحو الله ما يشاء ويثبت ثم اعلم ان زيادة وقت في الواجب عن مقدار اداء وهو الواجب الموسع لا اشكال فيه لان عدم العقاب في ترك
الواجب في جزء من طرفه لا يستلزم عدمه في تركه كان مكان الفعل اذا كان موسعا اكثر من الموقت فلا يصدق على ترك الموقت في جزء من اجزائه انه ترك الواجب
فيها الا ان يكون ترك نفس الموقت مع ان الواجب هو الذي يكون العقاب على تركه في الجملة وهذا القدر كاف في الترجيح عن المستحب ولا شك ان الواجب
منحصر في المضيق والفوري بل ليس منحصرا في الجزئي الحقيقي كما هو مقتضى شبهتكم لان ترك الكلي انما هو ترك جميع افراده دون بعضها ولذا يكون النهي
مفيدا للفور والتكرار دون الامر بما صرح في المقام بوحدة المطلوب وعدمه فتدبر وما ذكر ظهر انه لا اشكال في الواجب التخييري ايضا لان الواجب
وان كان هو خصوص كل واحد منها كما هو مقتضى الادلة الا انه يكفي العقاب في الجملة والاشاعرة باولوية الى وجوب احدها او يرجعونه الى الوجوب التعييني عند
الشيعة بل يلزمهم انكار التخيير حقيقة وعلى رأي الشيعة يسقط الوجوب عن الاخر بعد فعل احدهما كالواجب الكفائي وان كان الكفائي يكون العقاب على الكل عند
الترك ثم اعلم ان الواجب قد يكون لنفسه كالصلوة وقد يكون لغيره كالوضوء وقد يكون لهما معا كالايمان والواجب لغيره اعم من ان يكون شرطا خارجا
ذلك كالوضوء او جزءا كالحمد للصلوة والواجب لنفسه يكون العقاب على ترك نفسه والواجب لغيره يكون العقاب على ترك الغير كما صرح به الفقهاء فعلى هذا
يصح ما ذكره الفقهاء من ان الوضوء مثلا بعد دخول الوقت واجب لغيره الا ان يصلي المصلي ثم يرتفع الوجوب ويبقى الاستحباب النفسي اذ لا مانع من تعدد
الوضوء الواجب لتلك الصلوة اذا توضأ ثم احدث ثم توضأ لها لا تصافها الكل برجحان الفعل والعقاب على تركه مشروطة كان اجزاء الفعل
اتصافها بالوجوب باعتبار رجحان الفعل والعقاب على ترك المجموع بل في الشرط ايضا يمكن ان يكون العقاب على ترك المجموع من الشرط والمشروط اذ
هو المطلوب شرعا هو المجموع من حيث المجموع ولعل هذا مراد الفقهاء مع انه يمكن ان يقال بعد الحدث يرتفع وصف الوجوب للغير ويبقى الاستحباب
النفسي كان جزء العبادة ثم يصير كذلك بان يترك تمام العبادة ثم يرتفع الوجوب عنه ويحرب منظرا فتم لكن يشكل الامر على القائل بانه بعد كل
حدث يجب الطهارة وجوبا موسعا لا يتضيق الا بتضيق وقت العبادة او مظنة الموت وان كل وضوء يتوضأ المكلف بسبب الحدث لا بد من ان ينوي
فيه نية الوجوب لكونه واجبا لنفسه وكذا الغسل ووجه الاشكال انه لو لم يتطهر عقيب الاحداث سوى ما يظن الموت بعد وما يتضيق فيضيق
لا يكون عليه عقاب اصلا ولو تطهر عقيب كل حدث حدث يكون اتيا بواجبات لا تحصى فكيف يتحقق واجب لنفسه لا يكون على تركه العقاب
اصلا ولا يمكن ان يتم انه بعد الحدث يصير الطهارة السابقة عليه لغوا محضا او مستحبا ويرتفع صفة الوجوب اذ لا شك في انه عبادة صحيحة لان الغسل
الواقع بعده حدث كيف يمكن ان يقال انه لغو او مستحب فانهم لا يقولون بهما مع ان الحكم بكونه لغوا خلاف الخلو عن الادلة ايضا وايضا اكثر الطهارات
سببا الوضوء لا يكون عنده تضيق وقت العبادة ولا مظنة الموت بل عند الظن الغالب ببقاء بل وربما يفعل الحدث كالوضوء للجماع والحامل
للنوم وكذا الغسل واعلم انه ربما يطلق الوجوب على كون الشيء شرطا للشيء ويعبر عنه بالوجوب الشرطي

الفائدة التاسعة عشر

واعلم انه كثير
وغيرهم من الخطابات اذا علق على شرط يدل على ذلك انه عند انتفاء الشرط ينتفي الحكم وذلك لان مفاد كلمة اذا ومثله الشرطية اي شرطية شيء لشيء فكذلك
اللغة والعرف معا ومقتضى معنى الشرط انتفاء المشروط عند انتفائه ولا فرق بين ان يكون مفاد الكلمة الاسمية او الفعلية او الحرفية مثل اعطه زيدا ان
شرط ان يكرمك او الشرط فيه ان يكرمك او شرطيته ان يكرمك او ان اكرمك او اذا اكرمك وبما ذكر ظهر ان حجية المفهوم عام كما هو المعروف من المشهور
لان المعنى الشرطية انه كلما انتفى الشرط انتفى المشروط مع انه لو لم يكن الشرط بالنسبة الى كل فرد فرد لزم ان يكون الشرط هو ما ذكر بل مع شرط
اخر وبانضمامه مثلا في قوله اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء لزم ان لا يكون الكرية فقط شرطا بل كون الماء طاهرا شرطا او جزء شرط ويؤيده ايضا ان
المفهوم يرجع الى العموم في الاثبات لا الاحكام فيرد ويقال بعدم العموم لمفهوم متمسك بعدم اللفظ الدال عليه ولان تحقق المخالفة في الجملة يكفي لتحقق فائدة
افادة الشرط وغيره ان كلمة الشرط يدل على العموم كما عرفت وفائدة الشرط ان اريد تخصيصها من حيث الشرطية فقد عرفت انها مفيدة للعموم ولا ربط

مناسبة

مناسبة للمخالفة في الجملة بالنسبة الى الشرطية المطلقة ان اريد تخصيصها من حيث انه زيادة في كلام الحكيم والزيادة لا بد لها من فائدة من غير خصوصية كون
الفائدة هي الشرطية فيه انه غلط هو بعينه كلام منكر حجية المفهوم ولا خصوصية له بحكاية المخالفة ثم اعلم ان المفاهيم كلها حجة مفهوم الحصر فهو مثل
ما والا ومفهوم انما وغيرهما ومفهوم الغاية مثل صوموا الى الليل ومفهوم العدد غير حجة لان نهيه معهم ومفهوم العدد مثل اقل الحيض ثلاثة ايام
الا مفهوم الصفة ومفهوم اللقب والدليل على الكل الفهم اللغوي والعرفي بحيث لا تامل فيه واما مفهوم الصفة ففيه اشعار لان تعليق الحكم على الوصف مشعر
بالعلية فيكون الحجة مؤيدا او مخرجا شاهدا او بادنى قرينة يصير حجة واما مفهوم اللقب فهو اضعف من مفهوم الصفة اذ ليس فيه دلالة لان اثبات الشيء
للشيء لا ينفي ما عداه وليس في الاخبار اشعار ايضا وبالجملة معنى كون المفهوم حجة ان المنطوق دلالة واحكام وللمفهوم دلالة اخرى وحكما اخر فعلى القول بالحجية
يتحقق حكمان من دلالتين وعلى القول بعدمها ليس الا حكم واحد منها لا واحد فان قلت على ما ذكرت من جهة التعدي عن مدلول الحديث فالمنكر
للحجية ان يتعدى في المنطوق ويجعل حكم المفهوم موافقا للمنطوق فقد يتعدى عن مدلول الحديث ويعمل بالقياس الفاسد عند اهل السنة ايضا لعدم الجامع
بل وجود الفارق في ثانيه اذا قال في الغنم السائمة زكوة فلا شك في ان المنصوص هو السائمة لا المعلوفة ايضا مع انه لا تامل في ان الحكم يرجع الى العبد فكيف
يتعدى ويقول بان المعلوفة ايضا كذلك وان لم يتعد ويقتصر على المنصوص فلا شك في انه يحكم بان الزكوة في السائمة فقط فاي نزاع بينه وبين القائل
بالحجية وكذا الكلام في مفهوم الشرط وغيره قلت انه يقتصر على المنطوق المنصوص قطعا والنزاع في انه هل الشارع يعدم الزكوة في المعلوفة في
القول المذكور فاذا ورد خبر في ان المعلوفة فيها الزكوة يكون معارضا لهذا او يذهب الى الترجيح او الجمع واذا قال ليس في المعلوفة زكوة فهل
قال في السائمة زكوة فيكون هذا دليلا على ثبوت الزكوة فيها كما انه دليل على النفي في المعلوفة وهذا كله على قول من قال بالحجية او انه ما قال سوى
ان السائمة فيها الزكوة واما المعلوفة فهو ساكت عن حكمها فحكم بعدم الزكوة فيها من جهة عدم جواز التعدي وعدم دليل اخر وان الحكم الشرعي
لا بد له من دليل وانه اذا لم يكن دليل فالاصل عدمه واذا وجد دليل على انه في المعلوفة ايضا زكوة يحكم به من دون تامل لعدم المعارض له
اصلا واذا قال ليس في المعلوفة زكوة فلا يدل على سوى نفي الزكوة عن المعلوفة خاصة لا ان في السائمة زكوة فلا يحكم بالزكوة في السائمة بمجرد
هذا بل يحكم بان الاصل عدم الزكوة فيها فلا زكوة فيها ايضا الا ان يدل دليل من الخارج وهذا كله على قول من لم يقل بالحجية وكذا الكلام في
سائر المفاهيم فافهم ولا تتوهم ومن المفاهيم مفهوم الموافقة مثل قوله تعالى ولا تقل لهما اف ولا نزاع في حجيته نعم وقع النزاع في طريق دلالته
والمعتبر عندنا الدلالة العرفية ودوران الحجية معها وجها ظاهر

الفائدة الثامنة عشر

لا نزاع بيننا في عموم الجمع المحلى باللام
كالنكرة في سياق النفي وسائر الفاظ العموم مثل كل ومن وما ومتى وامثال ذلك والنكرة في سياق الاثبات لا يفيد العموم لغة وربما يفيد وربما
بمعونة القرينة وهي كون الكلام مفيدا للسامع فلا يحمل على غير المعين ولا قرينة على ارادة معين فلا بد من العموم لكن مثل هذا العموم ينصرف الى
الافراد الشائعة لا انه يدخل فيها الافراد النادرة الا ترى ان من قال بع هذا بنقد او بالنقد لا يحمل الا على النقود الشائعة الغالبة بخلاف ما اذا قال باي نقد يكون فانه
لا يفرق بين العموم بين كثير اما يجوز لفقه وربما يجيء النكرة موغلا في الابهام ومحصلا للعموم على سبيل البدلية بالنسبة الى اي فرد كان وان كان
من الافراد النادرة نعم ان اريد منها العموم الاستغراقي بمعونة القرينة لا جرم يتعدى عن الافراد الشائعة ويكون عموما فيها خاصة والمعنى مجازي
لا حقيقي وقيل العموم الذي في المفرد المحلى باللام من هذا القبيل في المواضع التي له عموم فيها وقيل هو موضوع بحسب اللغة للعموم وعندنا
موضوع للمعاني الاربعة المشهورة على سبيل الاشتراك والقرينة المذكورة معينة للاستغراق والحق انها موضوعة لتعريف الجنس لان لفظ المفرد
وضع للجنس واللام موضوعة للتعريف والاشارة فيكون المعنى الحقيقي الجنس المعرف فاذا حمل الحكم الشرعي عليه يكون ظاهرا في دوران الحكم
الطبيعة في اي فرد يتحقق تلك الطبيعة فيكون ظاهرا في العموم مثل احل الله البيع وكذا اذا طلب ترك الطبيعة لان تركها بترك جميع افرادها واما
طلب ايجاد تلك الطبيعة في الامتثال بايجاد فرد من تلك الطبيعة واذا اريد فرد من الطبيعة فهو كقولك بع هذا بالنقد والمراد بالطبيعة هو المعنى
المتبادر من اسم الجنس وان لم يكن مطلقا منصرفا الى الافراد الشائعة فالعموم لغوي والامر فيه وسيع فيها وقولهم الرجل خير من المرأة جعل من قبيل الا
يجعل المراد كل فرد منه خير من كل فرد منها لان الحيثية المذكورة لا يقتضي كون كل فرد منه خيرا اذ ربما كان الخصوصية مانعة فاذا قلنا البيع من حيث
الطبيعة حلال لا يقتضي حلية كل فرد فرد منه على الاطلاق ولذا الرجل في علم المنطق كل قضية طبيعية مسوقة كلية باعتبار كلامنها افتراقه
مغاير للاخر فتدبر وبالجملة اذا قلنا الانسان كذا فلا يظهر منه ان كل فرد منه كذا وكذا وكذا الحال في الجنس المنطقي والصنف مثل الرجل كذا فان
مرادنا من الجنس ما يعم الكل وان كان الجنس لغويا فالعموم لغوي مثل الكلب نجس والخنزير حرام وان كان له افراد متعارفة شائعة حاضرة في الاذهان
وافراد نادرة بعيدة عن الاذهان يجب كما ينصرف الذهن من اطلاق لفظ ذلك الجنس الا الى خصوص الشائعة المتعارفة فالاطلاق ينصرف اليها
حقيقة عند الجمع بين قولهم التبادر علامة الحقيقة وقولهم ان الاطلاق ينصرف الى الافراد الشائعة فعلى هذا يكون العموم عرفا متعارفا
يرجع الثاني الى الاول والاجماع في الموضع المجمع عليه مثل طهورية الماء المستحيل من الهواء وغير ذلك مما لا يحصى كثرة وربما يتحقق الاجماع في ابطال
بعض الافراد مع تامل في البعض الاخر وهذا ايضا يرجع الى الاول في التامل فيه ايضا بناء على ان امثاله داخل في العموم قطعا فكيف هذا الظهور
كون المراد من العموم ما يشمل غير المتعارف الشائع ايضا فالاصل بقاء العموم على ظاهر لفظه مثل ما ورد من اشتراط الصلوة بالطهور وكونه
لها فعلى تقدير كون الافراد الشائعة منها هي الوضوء من البول والغائط والنوم والغسل من الجنابة مثلا ويكون ان امله اشتراط كون الطهور

الخ من حدث المس او كون غسل المس واجبا كما اتفق لبعض وان كان ما ظهر من الفقهاء عدم التفاوت اصلا فتبعد حمل الاجماع في اشتراط الوضوء من الا
خصوص الحدث والسكر والجنون وكذلك الغسل لو وطئ دبر الغلام وسائر الحيوانات والنفاس والاستحاضة المتوسطة يظهر عدم اختصاص ما دل على اشتراط الطهور
للصلوة ووجوبها بخصوص الافراد الشائعة المذكورة وشموله لها ولغيرها مما هو اشد منها ندرة من غير ارتياب فلا معنى لشموله لجميع الافراد واحد من الطهور
ليس الا مع كونه اشد ندرة من كثير منها بمراتب مضافا الى ان مقتضى مدلول العبادة العموم اللغوي وان العبادات توقيفية لا طريق الى الحكم
والى العرف بالغلبة اليها فتامل جدا وربما يرجع العموم العرفي الى اللغوي من تعليق الحكم بالوصف المشعر بالعلية كقول القائل المؤمن يستحق الا
وكذا العالم ونحوهما فان الكل يشمل ذي الراسين النادر ومن هذه الجهة ايضا يرجع ما دل على اشتراط الطهارة في المس في شموله من مسه قبل تماميته
ويكون مسه ذلك موضع غسل بعد ملاحظة ما ورد في غسل الجنابة انما يجري عليه الماء فقد طهر وما ورد من ان الناس يغتسل لغسل الجنابة
فتدبر وقد يقع النزاع في ان اذا احتمل تقييد العموم لغة او الحاقا انها لا تفيد لغة بل بمعونة القرينة كان كلمة انما ايضا تفيد بمعونة القرينة ومن جملة ما يفيد العموم
ترك الاستفصال في مقام جواب السؤال مع قيام الاحتمال والقول بان الترك لعله لمانع او لجهة اخرى فاسد لان الاصل عدمهما والظاهر ان العموم كما
لا يخفى ولا يخفى ان قيام الاحتمال كاف وان كان متساوي الطرفين لو لم نقل بان المرجوح في الجملة ايضا كاف كما هو المتعارف في مقام جواب سؤال الجاهل
خوفا من انهم لجهلهم يعملون الحكم فيه فلا بد من الاستفصال نعم اذا كان بعيدا يشكل التعميم بالنسبة اليه لعدم الاعتبار عادة ومثله الاحتمال الذي
عن عروض عارض بل المرجح في الجملة ايضا لانهم لا يخلو عن تامل فتامل واما مقام الاستدلال لا بد لدلالة اللفظ فالمعتبر هو الراجح بالرجحان المعتبر ولذا
لا يكتفون بالاشعار فتامل جدا ومما يفيد العموم القياس المنصوص العلة بالنسبة الى جميع المواضع التي تلك العلة موجودة فيها كما مرت الاشارة الى ذلك
والى الخلاف في ذلك والتحقيق فيه ومما يفيد العموم الاضافة حيث لا عهد ومن جملة ما يفيد العموم ان يؤتى لموضوع الحكم بقيد احترازي فان الاحتراز
فرع البناء على العموم سيما اذا اتى بقيدين او ازيد اذ كلما يزيد القيد يقوى البناء على العموم خصوصا اذا كان الذي احترز عنه اظهر خروجا من الذي
لم يحترز عنه لو فرض خروجه ويجوز مثل قوله المرءة التي ملكت نفسها غير السفيهة ولا المولى عليها ان تزويجها بغير ولي جائز فانه مع علمه الدقيق بتلك
مع ذلك خرج السفيهة والمولى عليها لتزوجها بغير ولي جائز فانه قيد المرءة التي ملكت نفسها غير السفيهة ولا المولى عليها اخرج بهذا العموم كان اظهر من
الرشيدة الباكرة بل لو كانت خارجة عنها لكانتا خارجتين بطريق اولى ثم اولى بمراتب شتى ولا يجوز دخولهما تحت المولى عليها اذ لا يجوز حمل الكلام
عليها على المولى عليها في التزويج ولا يخفى شناعته سيما على الخطاء انه يلزم على هذا ان يكون الصبية والمجنونة خارجتين منه داخلتين في التي تزويجها بغير
ولي جائز وفيه ايضا ما فيه ومع ذلك يلزم ان يكون الراوي عارفا بكون البالغة الرشيدة مولى عليها جزما ولا بد ان البالغة السفيهة مولى عليها ام
وفيه ايضا ما فيه ومن جملة ما يفيد العموم ان يؤتى لموضع الحكم خاصة معرفة مثل قولك الجلوس الضاحك كذا وفي الاخبار مثل قوله ع اذا كانت
المرءة مالكة امرها تبيع وتشتري وتعتق وتشهد وتعطي ما لها ما شاءت فان تزويجها بغير ولي جائز فلا يجوز التخلف حتى لا يصير تعريفها غير جامع او غير
مانع فان العقل لا يعرف تعريفا غير جامع او غير مانع فضلا عن الشارع ثم اعلم انه اذا ورد حكم بلفظ يفيد العموم لكن في محل خاص فهل العبرة بعموم اللفظ
او خصوص المحل بل الثاني والمشهور الاول وهو الحق لوجود مقتضى العموم وعدم مانعيته خصوص سبب الورود في خصوص محل اذ لا دلالة على التخصيص باحدى
الدلالات الثلث ولا منافاة بينهما حتى يرضى بالبناء على الخاص واعلم انه اذا ورد عام وخاص متنافيا الظاهر فالبناء على التخصيص بشرط ان يكونا
متكافئين فالخاص الضعيف لا يخصص العام الصحيح وكذا الموافق للتقية لا يخصص المخالف لها وكذا المخالف للقران لا يخصص موافقه وكذا ضعيف الدلالة
والدلالة لا يخصص قويها ولذا قيل المنطوق العام لا يكافئه المفهوم الخاص ولا يخصصه وفيه ان بناء القوة والضعف انما هو بحسب الدلالة لا بكون
احدهما المفهوم والمنطوق فان كثيرا من المفاهيم اقوى دلالة من العمومات والاطلاقات لكثرة شيوع التخصيص حتى قيل ما من عام الا وقد خص ولا يكاد
يوجد مفهوم لا دلالة فيه مع ان دلالة العام من حيث العموم ضعيفة وقد دلالة الخاص من حيث انه خاص قوية سيما ان يكون قويا في نفسه مثل مفهوم
الحصر والموافقة بل الشرط والعدد والغاية كلها قوية وتخصيص القران بخبر الواحد فيه نزاع مشهور وحجة المانع ان قطعية متن الكتاب لاتفاق ما
شيء ورد في الاخبار الكثيرة ان ما خالف القران فاتركوه او ما لم يوافق القران وحجة المجوز ان الكتاب خوطب به المشافهون فلعلهم كانوا
مطلعين على قرينة بها كانوا يفهمون والحجة ما هم يفهمون كما مر فلا بد لنا من بذل الجهد في تحصيل اماراتهم واسبابه وربما كان الخبر الواحد
كاشفا عن بعض منها لكن الانصاف لا يخلو عن الاشكال الا ان يكون ذلك الخبر معمولا به عند الاصحاب يعتضد بشيء اخر يكون مثل عمل الاصحاب في القوة فتم
وشهرة العمل منهم كافية ايضا فتم هذا اذا كان لعموم القران قوة ووضوح تام مثل قوله تعم واحل لكم ما وراء ذلكم بعد قوله تعم حرمت عليكم الاية
والا فخبر الواحد المستجمع لشرائط الحجة اذا عارضه ويكون قوي الدلالة وواضحا بصحته فالامر وان كان القران قطعي المتن ولان حجية خبر الواحد
ثبتت من القران ايضا فالمتن القطعي دال على الحجية مضافا الى الادلة الاخر منها الاخبار المتواترة بالمعنى والاجماع والاعتبار وهو انسداد باب العلم في
التكاليف الفقهية على حسب ما مر وهذه الحجج ايضا تؤيد الخبر الخاص وتقويته مضافا وعموم القران مضافا الى ما ذكرنا وبالجملة مراعاة المتانة
لازمة قطعا ووفاقا من الفقهاء كما لا يخفى ثم اعلم انه توهم بعض ان الجمع عنه منحصر في التخصيص بل يجوز بغيره ايضا واذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال
وفيه ان التخصيص راجح دائما لا يقاومه شيء لغلبة تحققه الى ان اشتهر وتلقى بالقبول انه ما من عام الا وقد خص وايضا المتبادر الى الذهن هو
التخصيص ولذا لو قيل اكرم العلماء ثم قيل لا تكرم زيدا يتبادر الى الذهن التخصيص الاخراج وهذا هو المنشاء في غلبة التخصيص وايضا الفقهاء كلهم

في كتبهم الاصولية والاستدلالية لا يقدح عندنا اتفقوا على ذلك وايضا المدار في الاعصار والامصار كان على ذلك وورد في الاخبار الاشارة الى ذلك حيث قال ع
عام وخاص فتم وبالجملة لو رفع اليد عن التخصيص لخرج معظم الفقه واعلم انه في الاخبار النبوية ربما يرد الامر بين النسخ والتخصيص لكن التخصيص ايضا مقدم
لما ذكرنا ولان التخصيص دفع يعني منع عن ثبوت الحكم في الخاص والنسخ رفع الحكم الثابت للخاص والدفع اولى من الرفع لانه موافق لمقتضى الاصل بخلاف الرفع
لانه مخالف ولا شك ان الموافق ارجح من المخالف له واما الاخبار الائمة ع فالتخصيص متعين بان نقول الخاص ورد قبل حضور وقت العمل لكن هذا في
اكثر الاخبار في غاية البعد لان الراوي للعام ربما يروي العام عن الباقر ع والخاص عن الجواد ع ومن بعده او بالعكس بل الراوي عن المعصوم الواحد ايضا
فيه اشكال لان راوي العام رجل وراوي الخاص رجل اخر مع انه يظهر انه في مقام الحاجة لان الراوي العام كان مطلعا على الخاص بالقرائن الحالية
والمقالية لكن ذهب بالحوادث مثل تقطيع الاحاديث وذهاب الكتب والابتلاء بالاشارة في مسئلة الاجماع مع انه في بعض المواضع ربما يكون
المطلع على العام مكلفا به بحسب المصلحة والمطلع على الخاص ايضا كذلك كما هو الحال الان انه من اطلع على الخاص يكون مكلفا به ومن لم يطلع على الخاص
يكون مكلفا بالعام فتم جدا ويحتمل ان لا يكون راوي العام محتاجا الى العمل اصلا لكونه مثل وجوب الحج وامثاله مما يعلم عدم وجوب العمل به على
الراوي وامثاله وبالجملة الوجوه الثلثة كلها ممكنة في المقام وغيره من الاخبار المختلفة التي يجمع بينها وهل يجوز تخصيص العام الى ان يبقى الواحد
ام لا بل يجب بقاء الاكثر او اثنين او ثلثة وان كانت العلاقة امرا اخر فربما يصح التخصيص الى واحد مثل انه اكرم به انه واحد لا شبه الكل في الجهة في الجود
او غيرها وان يكون غير هذا الواحد بمنزلة العدم لكونه في غاية التصغير او في غاية قلة النفع او غيرها فكانه لم يكن من الافراد والاظهر في العام والخاص
كون العلاقة هي العموم والخصوص لا ان يظهر من الخارج كون العلاقة غيره فتم

الفائدة التاسعة عشر

قد عرفت ان العمل بالظن حرام الا ان المجتهد بعد استفراغ وسعه في جميع ما دخل الحرج في المعرفة يجوز العمل بالعام بعد الفحص عن المخصص اجماعا ويكفي الفحص المحصل للظن بعدمه
لانه لا يتيسر العلم بعدما استفرغ وسعه وربما توهم جواز العمل قبل الفحص بان بناء مكالمات الشارع على طريقة العرف وفي العرف لو قال المولى
لعبده خذ ما في الصندوق من الدراهم واجر به يأخذه من دون تربص انه هل له مخصص ام لا او قرينة على الاستثناء الى غير ذلك بل لو تربص
عد عاصيا ويأتي كذا لو كان علمه على ما رواه معصوم من دون تفحص او تفحص فاطلع على المخصص لكان يرد به ايضا وما كان يكتفي بالعام فقط وكذا الحال
بالنسبة الى سائر وجوه الجمع فلا حاجة الى الطريقة الصعبة التي يسمونها اجتهادا وفيه ان ظاهر ما ذكرتم يفيد التوضيح بان ما قاله المولى
كلام شفاهي معلوم من المولى والارادة معلومة وتاخير البيان عن وقت الحاجة غير جائز فلو اخر عن وقت الحاجة يصير عاصيا البتة وكذا كان حال
رواة الاحاديث كما ان الحال الان بالنسبة الى مقلد المجتهد ايضا كذلك واما المجتهد فوصل اليه حديث بوسائط كثيرة غير معصومين فلا بد من
استفراغ وسعه في تحصيل العلم بانه من المعصوم ام لا وعلى الثاني فهل الخبر الواحد حجة ام لا وعلى الاول هل شرط العدالة ام يكفي كونه حجة
الحال او يجوز العمل بخبر الفاسق ايضا وعلى اعتبار العدالة فالعدالة ما هي وكيف تثبت وكيف يكفي والجرح مقدم ام لا الى غير ذلك ومع تحقق
ثبوت العدالة هل يكفي بالظن الحاصل من التثبت ام لا وايضا ربما كان في السند سقط او اشتباه او سهو [illegible] ام لا وكذلك الموثق
وكذا القوي الى غير ذلك مما يتعلق بالسند واما المتن فغير معلوم انه كلام المعصوم ع فربما كان كلام الراوي نقلا بالمعنى فلا يعلم انه افاد عين
المعصوم ع من دون تفاوت ام لا ومع عدم العلم هل يكفي الظن بذلك ام لا وعلى تقدير حجية هذا الظن ماذا سببها بعد ما عرفت من الادلة على عدم حجية
العمل به هذا مع انه غير معلوم انه كلام الراوي عن المعصوم ع بل ربما كان نقلا بالمعنى من الراوي عن الراوي في الحال وصل الينا هذا مع انه لم يعلم انه لم يقع
اشتباه من النساخ او الرواة او المشايخ بسقط او تصحيف او تبديل او تحريف وتغيير او زيادة الى غير ذلك مما وجدناه كثيرا مع ان حال الاحاديث تقطيع
بعضها عن بعض لا سيما في الاصول لكن ذلك ولم يكن بسوية مع ان في التقطيع كثيرا ما يحصل التفاوت كما وجدنا ايضا ومع جميع ذلك فالعلاج ماذا
وحجيته من اين واما الدلالة فقد مر حالها في الفائدة الرابعة وغيرها وسيجيء ايضا واما العيوب الاخر مثل الورود على التقية او مخالفا للقران او السنة
او للمشهور بين الاصحاب الى غير ذلك مما نهى الشارع عن حمله جزما وامر بطرحه فقد مضى وياتي ايضا واما التعارض فنعلم علما اجماليا ان جل الاخبار
لا يخلو عن معارض جزما يكون او دليلا اخر ان البناء على الترجيح والجمع بالتخصيص او التقييد او الحمل على الاستحباب او غير ذلك من الوجوه الكثيرة واما الفقه
فقد حصل له ذلك العلم الاجمالي ايضا بالتظافر والتسامع من الفقهاء الماهرين الذين هم اهل هذا الفن والخبرة ولا ينبئك مثل خبير بل ربما ادعوا اشد
من هذا واكد والتهديدات الشديدة منهم ان تحصيل الفقه من هذه الاحاديث ليس شان غير الجامع لشرائط الفتوى فكيف يجترئ على العمل باي
حديث رآه مع ان تجويز هذا يوجب تخريب الفقه بالمرة وتبديل محاسنه بالمساوي وجعل الفقه هو الهرج والمرج في العبادات والاموال والفروج
والانساب وغير ذلك فكيف يجعل الدين المتين القويم والصراط المستقيم ومذهب الفرقة الناجية الحقة العادلة هكذا مع انه ظهر من الاخبار انه لا بد
من معرفة العام والخاص والمحكم والمتشابه والناسخ والمنسوخ وغير ذلك وبالجملة شناعة هذا التوهم في غاية الكثرة اشرنا الى قليل منها في الرسالة
ومما ذكرنا ظهر فساد ما ذكر من ان الرواة كان علمهم مقصورا على مجرد ما وصل اليهم من رواياتهم اذ لو كان كذلك لكان شرعهم غير شرع الرسول ص
والائمة عليهم السلام وايضا معرفة ذلك تحتمل مجموع روايات راو واحد وحده فقههم من ذلك المجموع من دون تعد الى روايات اخر فان قلت
انك جوزت ان يكون الراوي العام مكلفا به وراوي الخاص مكلفا بالخاص قلت جوزت على سبيل الامكان ووجود مصلحة بان يكون راوي العام
حكم الله قيمة الظاهري بالنسبة اليه هو العام مع ان حكم الله الواقعي هو الخاص وفوائد ذلك العام وظاهر ان مثل هذا لو كان واقعا في بعض

التدرة لاصالة عدم المصلحة واشتراك المكلفين في التكليف ومع ذلك من اين علم وجود تلك المصلحة حتى يكفي مجرد العلم اذ لعل تكليف التكليف الواقعي بما
مع كون الاصل عدم المصلحة وان المكلف به هو حكم الله الواقعي هذا مثل ان يعمل احد بالحديث الوارد على سبيل التقية معتذرا بان راوي ذلك الحديث
كان يعمل به وانا اعمل بما عمل به لاشتراك التكليف مع انه لا يكون عليه تقية فيه

الفائدة العشرون

قد عرفت عدم حجية الظن وحرمة العمل به
الا ظن المجتهد بعد استفراغ وسعه في تحصيل ما هو اقوى وبالقبول احرى بل يكون الاظهر عنده انه حكم الله تعالى فاذا ورد خبران متعارضان فلا بد
من استفراغ الوسع في تحصيل الاقوى والاظهر والاحرى بالمرجحات المعتبرة لذلك فاذا حصلت يكون حكمه تعالى مقصورا فيه لا يتعدى الى غيره لان ذلك
الغير داخل في عموم ما دل على حرمة العمل بالظن لا يخرج له اصلا لان الذي خرج هو الاظهر انه حكم الله تعالى بالادلة التي عرفت مع انه اذا كان احد الخبرين
نعم عنده ظاهر ايضا الاظهر انه حكم الله تعالى وجب العارض له عنده خلاف ذلك وان الاظهر عنده انه ليس حكم الله تعالى عند الشيعة واحد لا تعدد فيه اصلا لان حكم الله
واخبارهم صريحة في ذلك وحكم الله الظاهري عبارة عما ظهر عند فقيه انه حكم الله تعالى في الواقع وحصل له ظنه بذلك الا الذي ظهر عنده انه ليس حكم الله
فحكم الله الظاهري ليس الا مظنون حكم الله الواقعي لكون الظن انه هو ولذا نقول حكم الله الظاهري وبالجملة اذا كان حكم من الاحكام مرجوحا عند
الفقيه انه حكم لا يمكن للفقيه الفتوى بانه حكم الله تعالى والعمل به قطعا بل المتساوي الطرفين لا يمكنه فضلا من المرجوح بل الراجح عنده ليس الا ظنا الله
وكون الظن حكم الله تعالى وانما يحتاج الى دليل شرعي قطعي لولاه لكان الفتوى به والعمل به حراما قطعا ايضا كما عرفت وعرفت انه ايضا عند جميع المسلمين
فضلا عن الشيعة وايضا خبر الواحد من حيث كونه ظنا نزاعي بين المسلمين فضلا عن الشيعة حتى ان السيد ره ادعى ان حرمة العمل به من ضروريات مذهب ونزاعيا
الشيعة كالقياس وافضح جمع كثير من فقهائنا ونسبة العامة ذلك الى الشيعة فظهر انهم كانوا معروفين بهذا وصرح المتكلمون من قدماء الشيعة بذلك
في كتبهم الكلامية والاصولية حتى ان منهم من استحال التعبد به وهم كانوا معاصرين للائمة او في غاية قرب العهد ومنهم وبالجملة خبر الواحد
المذكور يحتاج حجيته الى دليل تام شرعي ولا دليل على حجية الخبر الموهوم والمرجوح بل والمشكوك ايضا فضلا عن المرجوح لان دليل حجيته اما الاجماع وهو وغيرهما
على تقدير الثبوت والتمامية انما يشمل ما هو راجح لا المشكوك والمرجوح وان قلنا بعدم الاجماع على حرمة العمل بهما والافتاء مع ان الظن وقوع الاجماع
على الحرمة بل لا تامل في الاجماع عليها واما مفهوم ان جاءكم فاسق فعلى تقدير القول بعموم المفهوم عن خصوصية شاملة للخبرين المتعارضين من اما
فضلا عن شمولها المرجوح منها سيما بعد ملاحظة العلة الواردة فيها وهي عدم العلم بخبر الفاسق ولزوم التبين فيه واما آية فلولا نفر فغير خفي انه ليس فيها
سوى الاطلاق ومنصرفها الى غير الانذار بين المتعارضين واما انه بعد سد باب العلم يكون الطريق منحصرا في الظن فهذا يقتضي انحصار الحجة في الظن
والراجح وايضا ترجيح المرجوح على الراجح قبيح عقلا وكذا شرعا بناء على ان الحسن والقبح عقليان وورد الاخبار الكثيرة في كون العقل احدى الحجتين
مما يعينهم وقد مر الكلام في ذلك وايضا قد ورد عنهم انه قال دع ما يريبك الى ما لا يريبك وورد عليكم بالدرايات دون الروايات وامثال ذلك
وورد في مقام التعارض انهم قالوا ان لكل حق حقيقة ولكل صواب نورا فما وافق كتاب الله فخذوه ولا يخفى شموله لكل حقيقة وكل نور لا خصوص موافقة
الكتاب بل هو تفريع لا تخصيص مع انه ورد غيره من المرجحات الاخر في نصوص كثيرة حتى انه ورد ان مثل مجرد الاعدلية مرجح ومعين للعمل وكيف مثل علو
السند وكثرة الروايات بل ونهاية العلو ونهاية الكثرة وبالجملة من تتبع الاخبار يجد انهم ع امروا بالتحفظ والاستيثاق والاتقان والاحتياط والتحري
عن تحمل الضرر فضلا عن مظنونه سيما في الاحكام الشرعية مع ما فيها مما مر في الفائدة الاولى ومما ذكر ظهر فساد ما اعترض به بعض الاخباريين على
فانهم في مقام الترجيح يتعدون عن النصوص ويجوزون بغير المنصوص ايضا مثل علو السند وكثرة الرواة وغيرهما مع انه يرد على الاخباريين ان المرجحات
المنصوص عليها بالخصوص لا يثبت لنا الآن فلا نعرف ان الاعدل من هو الا نادرا وكذا المشتهر بين الاصحاب الراوي وكذا الموافق للتقية في ذلك الزمان
فانا كثيرا ما نرى ان ذلك الزمان في التقية مغاير لما في هذه الازمان وكذا الامر في موافقة السنة وكذا الامر في موافقة القران فانهم يمنعون انه ما لم
يظهر تفسير القران من المعصوم ع لا يكون فيه حجة وكذا موافقة ما حكامهم وقضاتهم اليه اميل حتى ان الكليني ره مع غاية قرب عهده ونهاية مهارته
في الحديث وشدة جهده في التفتيش والتفحص والتصحيح اعترف في اول كتابه بعجزه عن درك هذه المرجحات الا ما قل فكيف الحال بالنسبة الينا في هذه
الازمان وبالجملة كثير من المرجحات لا يظهر اصلا وما يظهر فانما يظهر علينا بعنوان الظنون التي لم يرد منها حجية الخبر اصلا بل ربما كانت ظنونا ضعيفة
فلاحظ ويرد على الاخباريين ايضا انهم دائما لو اطلقوا الا انهم يقلدونهم من حيث لا يشعرون فانهم ايضا ربما لا يقتصرون على النصوص بل ولا يعتبرون
الترتيب الوارد فيها اصلا بل ولا يعتدون ببعض النصوص مثل الاخذ بالحديث كما انهم في مقام الجمع بين الاخبار ايضا يتعدون عن النصوص مثلا بالاحدث
اذا ورد خبر بالامر بشي والاخر عن النهي عن ذلك الشي يحملونهما على الكراهة ويخرجون عن مدلول الخبرين ويفتون بما هو خارج عنهما مع ان
النصوص الصريحة في هذا انه يعمل بالترجيح ثم الاحتياط والتوقف وبالجملة ديدنهم الخروج عن النصوص وعن النصوص الواردة في العلاج معا النصوص الصريحة
ويرد عليهم ان الاخبار الواردة في تعارض الاخبار وكيفية علاج المتعارضين متعارضة جدا كما ستعرف والبناء على ان كل واحد منها وارد في
موضع ومورد خاص والاختلاف من جهة خصوصيات المقام يهدم بنيان اعتراضهم ويظهر مما ذكرناه انه لا ضرر في عدم التعرض لخصوص بعضها
اعتمد الفقهاء بعنوان النص والخصوص سيما مع انهم تعرضوا بعنوان العموم على ان ما ذكر ليس ايضا على اعتباره حجة وكذا الوثوق على الترجيح من غير
تلك الاخبار يوجب التدقيق وما يعضده ما ذكرنا ان مشايخنا القدماء رواة الاخبار والوسائط بيننا وبين المعصوم ع طريقتهم في الاخبار
والانتخاب وتصحيح الحديث على ظنونهم والبناء عليها وعدم قصرهم على الترجيحات المنصوصة وقد بينا ذلك في الرسالة وحيث ظهر ان بناء الترجيح

على ما يورث الظن والرجحان فلا اعتداد ببعض المرجحات التي ذكرها بعض مثل الفصاحة والافصحية الا ان يريد بالافصحية ما يصل الى حد لا يجوز كونه الكلام
عن غيرهم ع او يصعب تجويز ذلك او يبعد غاية البعد مثل خطب نهج البلاغة والصحيفة السجادية ع وامثالهما وحينئذ فمثل هذا من اقوى المرجحات
ويرفع الاحتمالات التي في الاخبار بحسب السند وكذا بحسب المتن وايضا ظهر مما ذكر ان كثيرا من المرجحات ربما يكون اقوى من العدالة مثل الانجبار
بعمل الاصحاب او الشهرة بحسب الرواية والفتوى او الفتوى كالتي بالرواية فقط من دون فتوى فان ذلك يضعف الحجة بلا شبهة هذا كله اذا كان ترجيح وان لم
يكن ترجيح اصلا ولا يمكن الجمع فالعمل التخيير بالنص ولان الخبر دائر بينهما لا مرجح وقيل بسقوطهما واطراحهما والرجوع الى ما اقتضاه الاصل وقد بينا
الكلام في رسالتنا في اصل البراءة والاخباريون يقولون بوجوب التوقف وسيجي

الفائدة الحادي عشرين

في ذكر المرجحات
المنصوصة عليها في حديث عمر بن حنظلة عن الصادق ع انه قال الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما في الحديث واورعهما ولا يلتفت الى ما يحكم به الاخر
قلت انهما عدلان مرضيان لا يفضل واحد منهما على صاحبه قال ينظر الى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه بين اصحابك فيؤخذ به من حكمنا
ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه الى ان قال قلت فان كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم قال ما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة
وخالف العامة فيؤخذ به ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنة ووافق العامة قلت وان كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة ووجدنا احد حكمه
الخبرين موافقا للعامة والاخر مخالفا لها فبأيهما يؤخذ قال ما خالف العامة ففيه الرشاد قلت فان وافقهما الخبران قال ينظر الى ما هم اليه اميل حكامهم وقضاتهم فيترك ينظر
ويؤخذ بالاخر قلت فان وافق حكامهم الخبرين قال اذا كان ذلك فارجه حتى تلقى امامك وفي الغوالي عن زرارة عن الباقر ع انه سأله عن الخبرين
المتعارضين فقال خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر قلت انهما مشهوران عنكم فقال خذ بما خذ
يقول اعدلهما عندك فقلت انهما عدلان مرضيان قال انظر ما وافق العامة منهما فاتركه وخذ بما خالفهم فان الحق فيما خالفهم قلت ربما كانا موافقين
لهم او مخالفين فقال اذن فخذ بما فيه الحائطة لدينك واترك ما خالف الاحتياط فقلت انهما موافقان للاحتياط او مخالفان فقال اذا فتخير احدهما
وفي رواية اخرى اذا فارجه حتى تلقى امامك وعن عبد الرحمن بن ابي عبد الله عن الصادق ع اذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على
كتاب الله تعالى فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالفه فذروه فان لم تجدوهما في كتاب الله تعالى فاعرضوهما على اخبار العامة فما خالفها فخذوه وما وافقها فذروه
وعن الحسن بن الجهم عن الرضا ع في الاحاديث المختلفة اعرضها على كتاب الله تعالى واحاديثنا فان كانت تشبههما فهو منا وان لا فليس منا قلت يجيئنا
الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين فلم نعلم ايهما الحق قال فموسع عليك بايهما اخذت وعن عبد الله بن ابي يعفور عن الصادق ع عن اختلاف الحديث
يرويه من نثق به ومن لا نثق به قال اذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهدا من كتاب الله تعالى او من قول الرسول صلعم والا فالذي جاءكم اولى به وعن الكاظم ع اذا جاءك الحديثان
المختلفان فقسهما على كتاب الله وعلى احاديثنا فان اشبههما فهو حق والا فهو باطل وفي العيون في حديث طويل في اخره انه اعرضوا الخبرين
المختلفين على كتاب الله تعالى فما وافق فاتبعوه وما لم يكن في كتاب الله فاعرضوه على سنن رسول الله ص الى ان قال فان لم تجدوا في شي من هذه الوجوه
ولا تقولوا فيه بارائكم الحديث وورد اخبار كثيرة بالتخيير من اول الامر من دون مراعاة مرجح وورد النهي ايضا عن العمل بواحد منهما من اول الامر
مراعاة مرجح فقد رايت الاخبار في غاية الاختلاف منها انهم ما رخصوا العمل بالمرجح اصلا اما بناء على التوسعة او على حرمة العمل ومنها
ما لم يرخصوا سوى العرض على كتاب الله والسنة اما معا او على الترتيب ولو لم يكن موافقا لهما فهو باطل من دون مراعاة مرجح اخر اصلا
ومنها العرض على كتاب الله ثم على احاديث العامة من غير تجويز امر اخر بل ورد في اخبار كثيرة لا تحصى ان كل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف
باطل وامثال ذلك وان لم يكن له معارض وورد ايضا احاديث ان كل حديث يوافق العامة فهو باطل كذلك واما رواية عمر بن حنظلة فواردة
في القاضي دون الراوي الا ان يلتزم ان كل راو قاض وحاكم شرعي وفيه ما فيه مع ان ذلك يعارضها جميع ما ذكر حتى رواية زرارة ايضا لان رواية
عمر بن حنظلة حكم فيها باعتبار الاعدلية والاصدقية والاورعية والافقهية اولا ثم بعد التساوي فالمجمع عليه بين الاصحاب الذي لا ريب فيه لا مجرد
الشهرة وبعد التساوي فالعرض على الكتاب والسنة والعامة ورواية زرارة حكم فيها باعتبار الشهرة اولا ثم بعد التساوي فالاعدلية فقط
بعد التساوي فالعرض على مذهب العامة ايضا ومع ذلك انه كانت الشهرة المذكورة هي المذكورة في رواية ابن حنظلة كما هو الظاهر بقي الشهرة
المصطلح عليها لا دليل على اعتبارها اصلا اذا عرفت ان المراد بها المجمع عليه الذي لا ريب فيه ومع ذلك بقي اشكال اخر وهو ان المجمع عليه اذا كان لا
ريب فيه فكيف يتأخر عن الاعدلية التي هي ظنية ضعيفة بل وكيف يتأخر عن موافقة الكتاب عندهم مع انه ورد فيه ما ورد بل المستفاد من
الاخبار المتواترة ان العرض على كتاب الله تعالى مقدم على جميع الترجيحات ومعتبر مطلقا وكذا الكلام في مخالفة العامة مع التعليلات الواردة سيما
بان الرشد في خلافهم وانهم ليسوا من الحنيفية في شي الى غير ذلك ومع ذلك اشكال اخر وهو ان الواو تفيد الجمعية فيقتضي ان يكون مجموع
الاعدلية واخواتها مرجحة واحدة وكذا الكتاب والسنة والحمل على معنى او لفظا او مجازا خلاف الاصل يحتاج الى القرينة وعند الاخباريين
بناء المرجحات على التعبد واشكال اخر وهو ان القران عندهم ليس بحجة وورد تفسير من اهل البيت ينفع في الترجيحات ويصير القران
مرجحا من جهة ما لا يكاد يتحقق واما التقية فالمعتبر مذهب العامة في ذلك الزمان وكذا قضاتهم وحكامهم ويقال عن تواريخهم ان عامة
اهل الكوفة كان عملهم في عصر الصادق ع على فتاوى ابي حنيفة وسفيان الثوري ورجل اخر واهل مكة على فتاوى ابن جريج واهل مدينة على
فتاوى مالك ورجل اخر واهل البصرة على فتاوى عثمان وسوادة وغيرهما واهل الشام على الاوزاعي والوليد واهل خراسان على عبد الله بن المبارك واهل مصر على الليث بن سعد

بو مبارك ومنهم من اهل الفتوى عند هؤلاء الى ان استقر رأيهم بحصر المذاهب الاربعة في سنة خمس وستين وثلثمائة كما قيل وبالجملة الاعراض عن الا
الاخباريين كثيرة مر بعضها في الفائدة السابعة ولما تجدد بين ظاهرا كان بناؤهم على التحري وتحصيل ما هو اقرب الى ظنهم في السند والدلالة والتوجيه فلذا
فلا يتشكلون في هذه الاخبار ابنه وكل يبني الامر منها على ما هو اقرب عنده

الفائدة الثانية والعشرون

في المرجحات التي اعتبرها الفقهاء زايدا عما في النصوص ومر في الفائدة السابقة وجه اعتبارهم اياها منها كثرة رواة احدهما او اضبطيته او اورعيته ونحو ذلك
مما كان من الاوصاف ومنها علو السند ومنها ترجيح المروي بلفظ المعصوم على المروي بالمعنى ومنها التاكيد في الدلالة بلفظ
القسم او غيره وربما اعتبر بعض الاصوليين كون المدلول في احدهما حقيقة وفي الاخر مجازا وان العام الغير المخصص على العام المخصص وكذا المطلق
منها الافصحية وشيء منها ليس بشيء سوى الافصحية بالنحو الذي ذكر سابقا ومنها موافقة الاصل على الاقرب ومنها موافقة المشهور بين
القدماء ومنها موافقة المشهور بين المتأخرين ثم اعلم انه قد شاع بعد صاحبي المعالم والمدارك انهم يطرحون اخبارنا المعتبرة التي اعتمد عليها
القدماء بل المتأخرين وابقاء كما بينته واثبته في التعليقة طرحا كثيرا بسبب انهم لا يعتبرون من الامارات الرجالية سوى التوثيق وقليل من
اسباب الحسن وبسبب ذلك اختل او ضاع فقههم وفتاويهم وكان بناؤهم على عدم ثبوت المسائل الفقهية غالبا وذلك فاسد لان اسباب
التثبت كثيرة موجودة في غاية الكثرة وحصول الظن القوي منها لا تامل فيه ومن اعتبار الظن في التثبت كاعتباره في ثبوت العدالة من [illegible]
تفاوت وهذه الاسباب اعتبرها الفقهاء في كتبهم الاستدلالية واهل الرجال في علم الرجال فلابد من معرفتها وملاحظتها لئلا يطرح الاخبار
المعتبرة الكثيرة ولا يخالف طريقة الشيعة القدماء والمتأخرين منهم ولا يبقى في التحير والتردد في معظم المسائل الفقهية ثم يترك او يقلد فيها
المجتهدين والاسباب والامارات منها كون الرواية ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم وهم معروفون في الرجال ومنها كون الراوي
ممن قالوا انه ثقة في الحديث ومنها قولهم اسند عنه والظاهر انه مدح اي سمع منه الحديث على وجه الاسناد وقيل انه كالتوثيق ومنها قولهم
لا باس به لعل المراد لا باس به من جميع الوجوه ولعل لهذا قيل بافادته التوثيق واستقرب بعضهم انه في متوسط والمشهور انه يفيد الحسن كما يفيده ومنها قولهم
عين ووجه وكلاهما يفيدان التعديل واقوى منهما عين من اعيان الطائفة ووجه من وجوه اصحابنا ومنها مضطلع بالرواية اي قوي وغال لها
ومنها سليم الجنبة قيل سليم الاحاديث وسليم الطريقة ومنها خاصي وقد اخذه خالي مدحا ومنها قريب الامر اخذه اهل الدراية مدحا ومنها
كون الراوي من مشايخ الاجازة والمتعارف عده حسنا وربما يظهر من بعض دلالته على الوثاقة ومن بعض اخر انه في اعلى درجات الوثاقة والجلالة
والشهيد الثاني نص على ان مشايخ الاجازة لا يحتاجون الى التنصيص على تزكيتهم وقيل ان التعديل بهذه الجهة طريقة كثير من المتأخرين [illegible]
منها كونه وكيلا للائمة ع وقيل انهم ما كانوا يجعلون الفاسق وكيلا ومنها ان يكون ممن يترك رواية الثقة او الجليل او يؤول [illegible]
لها عليها او يوثق بروايته باقاء روايته فتم ومنها كونه كثير الرواية وهو موجب للعمل بروايته عند عدم الطعن عند الشهيد وعن العلامة
انه من اسباب قبول الرواية وقيل انه من اسباب الحسن والقوة واولى منه كونه كثير السماع ومنها كونه ممن يروي عنه او عن كتابه جماعة من اصحابنا
فانه من امارات الاعتماد عليه وربما يظهر ذلك من جش في ترجمة عبد الله بن سنان ومنها عكس ذلك انه يروي عن الجماعة وربما يذكر ذلك
في مقام المدح ومنها رواية الاجلاء عنه وربما كان فيه اشارة الى الوثاقة كما ذكرنا في التعليقة سيما ان يكون ممن يطعن بالرواية عن المجاهيل
وامثال ذلك او يكون منهم من يطعن كاحمد بن محمد بن عيسى ومنها ان يروي عنه صفوان بن يحيى او ابن ابي عمير او ابن ابي نصر البزنطي لما ذكر
في العدة من انهم لا يروون الا عن الثقة والمحقق الشيخ محمد والشيخ محمد صاحب الذخيرة يقولون بان ذلك من امارات الوثاقة وقبول الرواية
وقريب منهم علي بن الحسن الطاطري ومحمد بن اسمعيل بن ميمون وجعفر بن بشير او من يروي عن الاجر [illegible] فتم ومنها رواية علي بن الحسن بن فضال
عنه كما ذكر في ترجمة [illegible] ومنها اخذه معرفا للثقة او الجليل ومنها كونه ممن يروي عن الثقات ويجعل هذا مدحا
وامارة للاعتماد ومنها كونه ممن يكثر الرواية عنه مفتيا بمضمونها فان المحقق اعترف بكونه امارة للاعتماد عليه ومنها رواية الثقة عن شخص
الائمة واكثاره ومنها مع علم امانته عما يميزه عن الثقة ومنها اعتماد الشيخ عليها كما يظهر من جش وصه وعلي بن محمد بن قتيبة فاذا كان جمع منهم
اعتمدوا فهو في مرتبة معتد بها من الاعتماد عليه سيما اذا اكثر منهم الاعتماد ومنها اعتماد القميين عليه وعلى روايته لانهم كانوا يخرجون من قم
كان يروي عن المجاهيل ويعتمد المراسيل ومنها ان يكون رواياته جلها مقبولة او سديدة ومنها اتفاق الكل او الجل على الحكم بصحة حديث هو في سنده
وكون طريقهم ذلك ومنها وقوعه في سند حديث وقع الطعن في سنده من غير جهته وربما يظهر من بعض انه دليل الوثاقة ومن بعض دليل المدح
والقوة ومن بعض عدم مفيد وجهه فتم ومنها وجود الرواية في الكافي او الفقيه لما ذكر في اولهما واعتماد على تلك جمع ولذا اتفق وجوده فيهما
معا فقيه اعتماد معتد به بالنحو الكامل واذا اتفق وجودها في الكتب الاربعة من غير قدح فيه فهو في غاية مرتبة الاعتداد به والاعتماد عليه واذا
وجد في غيرها ايضا كلما ازداد وازداد على حسب ما وجد فيه ومنها اكثار الكافي او الفقيه من الرواية عن شخص فانه ايضا اخذ دليلا على الوثاقة سيما
اذا اكثرا معا ومنها ان يكون يعمل بروايته الجماعة الذين لا يعملون بخبر الواحد مثل السيد وابن ادريس وغيرهما فانه دليل على كونه قطعيا عندهم فيكون
في غاية القوة ومنها قولهم معتمد الكتاب والحديث وربما جعل ذلك في مقام التوثيق ومنها قولهم بصير بالحديث والرواية ومنها قولهم فقيه
من فقهائنا وهذا يفيد الجلالة بلا شبهة وربما يشير الى الوثاقة سيما بملاحظة اشتراط العدالة في الفقيه وعبارة جش في اسمعيل بن عبد

الخالق

الى الوثاقة مما ذكرنا وقريب من ذلك قولهم فقيه ومنها قولهم فاضل دين ومنها قولهم اوجه من فلان مع كون فلان ثقة او وجيها وكذا قولهم اصدق من
فلان او اوثق ومنها توثيق ابن فضال وابن عقدة ويمكن ثبوت العدالة بذلك بناء على كونهما من باب الامارات الاجتهادية ولذا يحكم بالعدالة بها غالبا
ويعتمد عليه علماء الرجال كما لا يخفى على المطلع واما توثيق ابن نمير ومن ماثله فربما يحصل منها اعتداد وقوة ما بملاحظة اعتداد المشايخ بذلك
ومنها كون رواية الثقة عن رهط او عن غير واحد واشباه ذلك فاذا علم ان فيهم ثقة وظن فالحديث صحيح والا فربما يعد من الصحاح [illegible]
يقصر عن الصحيح [illegible] ومنها ان يروي محمد بن احمد بن يحيى عنه ولم يكن من جملة ما استثناه القميون وفيه شهادة على العدالة والصحة وعليه
جماعة من المحققين منهم السيد الداماد وصاحب الذخيرة وكذا الحال في استثنائهم بالنسبة الى غير محمد بن احمد مثل استثناء [illegible] محمد
بن عيسى بالخصوص عن يونس وفيه شهادة على ان اسمعيل بن مرار وصالح السندي معمول الرواية ومنها ان يذكر الجليل شخصا مترضيا او مترحما
عليه وغيره فلا يخفى انه من امارات الحسن ومنها ان يقول الثقة حدثني الثقة فان الظن بالوثاقة حاصل ولا يضر عدم معرفته واحتمال كونه ضعيفا عندنا
لانه خلاف الاصل والظاهر ومنها قول الثقة لا احسبه الا فلانا اي شخصا ثقة قال المحقق الشيخ محمد ظاهرهم العمل به والبناء عليه واعترض بان الظن ليس بحجة ثم
بحجة الا ان يكون عليه الاجماع ويخففه في المقام في غاية البعد ولا يخفى فساد اعتراضه بعد الاحاطة بما ذكرناه سابقا ومنها كون الراوي من
الذين ادعى الشيخ في العدة اتفاق الشيعة على العمل بروايتهم وهم السكوني وحفص بن غياث وغياث بن كلوب ونوح بن دراج ومن ماثلهم
من العامة مثل طلحة بن زيد بل وصرح الشيخ بان السكوني ومن ماثله ثقات وممن ادعى اتفاق الشيعة على العمل برواياتهم عبد الله بن بكير وسماعة
بن مهران وبنو فضال والطاطريون وعمار الساباطي وعلي بن ابي حمزة البطائني وعثمان بن عيسى ومنها وقوعه في السند الذي حكم العلامة بصحته
ومنها ان يكون للصدوق طريق اليه وحسنه خالي رحمه الله لذلك فتم ومنها ان يروي في مدحه او وثاقته حديثا صحيحا والمشايخ اعتدوا
بذلك الحديث ومن اراد تحقيق الحال والبسط فيه وفي جميع ما ذكر وازيد مما ذكر فعليه بملاحظة التعليقة ومن الامارات موافقة الحديث
لحكم العقل او التجربة مثل ما ورد من قراءة الكهف للانتباه في الساعة التي يراد وقراءة هل اتى في صلوة الصبح يوم الاثنين والخميس لوقاية الله
شرهما وغير ذلك وبالجملة القرائن كثيرة تظهر للمجتهد

الفائدة الثالثة والعشرون

اعلم انه قد شاع في زماننا انه متى راوا خبرين متعارضين يبادرون الى الجمع بينهما باي وجه اتفق واي جمع استحسنوا ويجعلون هذا الجمع هو المفتى به ويبنون العمل
عليه ويجعلونه حكم الله نعم يتمسكون في ذلك بان الجمع مهما امكن اولى من الطرح ولم نجد لهذا دليلا وخصوصا من الشرع بل الذي يظهر
من الاخبار خلاف ذلك لانهم ع ما قالوا في مقام التعارض اجمع بينهما بل صرحوا بالبناء على الترجيحات ثم التوقف او غيره مع انه خروج عن مدلول
كلامهم وقد عرفت انه غير جائز وان الواجب التمسك بمعاني الفاظ عباراتهم مع ان ذلك لم يكن طريقة قدمائنا الى زمان الشيخ والشيخ واحدث
ذلك الا انه احدثه لعذر اعتذر به وهو انه ارتد بعض من كان من الشيعة من جهة ما زعم من التناقض بين كلماتهم ثم ورد بان التناقض انما
يلزم اذا لم يحتمل التوجيه ويحتمل انه كان مع ذلك في ابن بويه لما صار بين ظاهرهما تناف وذهب القرائن بسبب الحوادث فشرع في الجمع والاتيان
بالشواهد مهما امكن ولم يجعل كل جمع ارتكبه مفتى به ومذهبا له ولذا يقول غالبا يحتمل كذا او يحمل كذا الغير فتوى بلا تامل نعم في بعض
المواضع يظهر انه فتواه وان ادعى بعض ان فتوى الشيخ لا يظهر من كتابي الاخبار وبالجملة لا يرجح الحديث بالمرجحات التي تكون في احدهما ويجعله
هو المفتى به ثم يأتي بالمعارض الذي ليس بحجة ويأوله حتى يرجع الى الذي هو حجة ويوافقه والافتاء بما هو راجح كما امر الائمة ع بذلك وكثيرا
ما المرجح لما اعتذر به اول الاستبصار نعم في بعض المقامات يكون فتواه الجمع مثل التخصيص والتقييد وامثال ذلك لما ستعرف من انه هو الوجه
وكان طريقة الشيخ متصلة الى امثال زماننا فصار مجرد الجمع واي جمع يكون يفتون كما اشرنا بسبب انسهم والفتهم بالتوجيه حتى صار
التوجيه والتاويل من جملة معاني اخبار خصوص الائمة ع مشاركا للمعنى الظاهر المتبادر في الحجية ووجوب التمسك بل وجعله مراد
الشارع ولذا يقولون الجمع بين الدليلين اولى من الطرح وفي الحقيقة لو كان جمعا بين الدليلين لكان اولى ومتعينا لكنه ليس جمعا كان
الدليل ليس الا ما هو المتبادر من كلامهم والظاهر لا المؤول والموجه بهما وكثيرا ما يكون بعيدا غاية البعد هذا مع ان كثيرا من فقه الشيعة حصل من
الجمع بين الادلة بحيث لو بني على عدم الجمع لم يكن الفقه فقه الشيعة البتة فظهر ان كثيرا من الجمع يجب شرعا وكثيرا منه لا يجب بل يحرم في مقام الفتوى
وان كان لا باس به في مقام الفتوى والعمل وان كان لا باس به في مقام العذر الذي اعتذر به الشيخ فلابد من الفرق بين المقامين وجعل
الفتوى مستندة الى حجة شرعية وعذر عند الله فنقول الجمع الذي هو حجة هو ما يكون له شاهد من نفس المتعارضين يتبادر او من احدهما او
من حديث اخر او من اجماع بسيط او مركب او من حكم عقلي يقيني او يكون بملاحظة المعارض يتبادر الى الذهن مراد المعصوم ع مثل التخصيص
والتقييد كما يتبادر من قول اكرم العلماء ولا تكرم زيدا انه مستثنى واعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة انها مقيدة كما ذكرنا سابقا ومثل
التخصيص والتقييد كل جمع يحصل الظن او الظهور بملاحظة المتعارضين بان يكون قرينة صارفة ومعينة للاخر او كل واحد منهما للاخر
فيكون الفهم من جهة القرينة لا انه بمحض اعتقاد ان الجمع اولى من الطرح يحدث جمعا وان لم يكن من ذلك القبيل اذ لا شك في ان الائمة ع كانوا
يتكلمون متخالفا متعارضا كثيرا غاية الكثرة حتى انهم قالوا هذا الاختلاف منا ونحن اوقعناه بين الشيعة وانه ابقى لنا ولكم وكثيرا ما قال
الرواة لهم ع قد اختلف الاخبار من ابائكم ولم تختلف الشيعة من احاديثكم كيف نصنع فاجابوا لهم بالتخيير او الاخذ باحدهما او غير ذلك ولم يكونوا

الاختلاف بل دائر وابد ولم يقولوا الجمع او وجه الجمع كذا وانه ليس بينهما تعارض نعم في نادر غاية الندرة يفرضوا لوجه الجمع والا فالبناء في بنو لونه على
عدم الجمع كما هو الظاهر منهم ثم ومن جملة الجمع الذي لا منع منه وما اشرنا اليه من تاويل ما ليس بحجة وارجاعه الى ما هو حجة والحاصل ان الجمع بعد التعارض
او ارجاع ما هو مرجوح الى الراجح الذي هو حجة اذ عرفت من الفائدة السابقة ان الحجة هي الراجح فقط وهذه الطريقة هي الطريقة المسلوكة
للمجتهدين لكن الآن بعض من لا اطلاع له بحقيقة الحال يجرب تجربا عظيما بتقديم الجمع على الترجيح وربما يجوب الراجح الذي هو الحجة بسبب
المرجوح الذي ليس بحجة ويؤول الراجح ويرجعه الى المرجوح وان كان الراجح في اعلى درجات الرجحان والمرجوح في اسفل دركات المرجوحية
ويؤولون اخبارا كثيرة صحاحا مفتى بها موافقة للقرآن مخالفة للعامة الى غير ذلك من المرجحات المجمع فيه بخبر واحد ضعيف مرجوح بالوجوه
الكثيرة وقد كثر سالة معمولة في الجمع بين الاخبار

الفائدة الرابعة والعشرون

الاصل ما يبنى عليه الشيء لغة وفي
اصطلاح الفقهاء على ما قاله الشهيد الثاني ره يطلق على معان اربعة الدليل والراجح والاستصحاب والقاعدة ولا كلام في الاول واما
الثاني فقد عرفت حال ظن المجتهد والمقلد وغيرهما والاستصحاب سنذكره والقواعد كثيرة ونتكلم في اصالة البراءة لكونها العمدة اعلم ان
المجتهدين ذهبوا الى ان ما لا نص فيه والشبهة في موضوع الحكم الاصل فيهما البراءة والمراد من الثاني ان حكم الشيء شرعا يكون معلوما لكن وقع
الشبهة في موضوعه مثلا المني حرام البتة والمسك حلال كذلك لكن وجد لحم لا يدري انه فرد المنية او المسك والاخباريون عموما ذهب
فيما لا نص فيه الاول التوقف وهو المشهور بينهم والثاني الحرمة ظاهرا والثالث الحرمة واقعا والرابع وجوب الاحتياط ويحتمل ان يكون القول
بالتحريم مخصصا بقبل ورود الشرع عند بعض الاخباري والحق الاخباريون بما لا نص فيه ما تعارض فيه النصان والافراد الغير الظاهرة الفردية
وصرح بعضهم بان المذاهب فيما اذا احتمل الحرمة وغيرها من الاحكام اما اذا احتمل الوجوب وغيره سوى الحرمة فهم مثل المجتهدين يقولون
بالبراءة هذا فيما لا نص فيه واما في الشبهة في موضوع الحكم فهم مثل المجتهدين يقولون بالبراءة دليل المجتهدين حكم العقل بقبح التكليف و
المؤاخذة ما لم يكن بيان والآيات الكثيرة والاخبار المتواترة المتضمنة لنفي التكليف والمؤاخذة ما لم يكن بيان وعلم وانه لا يخلو الزمان
عن امام ليعرف الناس ما يصلحهم ويفسدهم الى غير ذلك والاجماع نقله جمع منهم الصدوق في اعتقاداته والمحقق والعلامة وكثير من
المتأخرين وهو الظاهر من كلام الكليني والمفيد والشيخ ولا شبهة في كونه حقا لانا نقطع ان المسلمين من زمن رسول الله صلى الله عليه وآله الى زمان
القائم ع ما كانوا يتوقفون في كل واحد واحد من حركاتهم وسكناتهم في كل واحد واحد من اعضائهم وكذا في كل واحد واحد من
ماكولهم ومشروبهم وملبوسهم ومحل جلوسهم وحركتهم وغير ذلك مما يصير متعلقا للحكم ما كانوا يتوقفون في هذه الامور وغيرها على الاحتياط
والاباحة ورفع التكليف بالتوقف او الحرمة كما يقول الاخباريون وكذا كان حال الائمة ع وكذا كان طريقة المسلمين في الاعصار والامصار
ويدل على مذهب المجتهدين ايضا استصحاب عدم التكليف السابق وجمع الاخبار بين الاخبار الدالة على التوقف اذا لم يعلم الحكم وفيه ان
المجتهدين قائلون بمضمونها بل اساس اجتهادهم ومذهبهم على مضامين هذه الاخبار اذ عرفت انهم من جهة ان الفتوى لا بد ان ينتهي الى
العلم يقولون ان الخبر ظن المجتهد الجامع الشرائط لا الظن غيره لوجود العلم والتبيان بحجية ظنه ويرد عليهم اعتراضات لم نستعر فيها او
ايضا بقوله ع حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن اخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من
حيث لا يعلم وفيه ايضا نظر من وجوه الاول انه لا يدل على وجوب التوقف وامر الحرمة بل ظاهره انه ان اتفق كونه حراما في الواقع يهلك والا
الثاني انه يدل على كون الحكم ثلثة وهذا موافق لمذهب المجتهدين من انه حلال بين وحرام بين وشبهات مكروهة واما الحكم عند الاخباري
فلا بد من الثلثة ان قالوا بان مثل مال الناصب والسارق شبهة وكذا كون امرأة لنا من الرضاعة شبهة وغير ذلك مما ورد التنزه و
الاجتناب عنه والاحتياط فيه من الشرع وان لم يقولوا بذلك وقالوا بانه حلال بين كما صرح بعضهم نفينه انه كيف يكون هذا حلالا بينا وما
نحن فيه من جميع ما خلق لنا يكون واجب الاجتناب او حراما وهذا عجيب الثالث انه شامل للشبهة في الموضوع وما احتمل الوجوب وغير
الحرمة من الاحكام فما يقولون فيهما فهو الجواب للمجتهدين ايضا من دون تفاوت كما اثبتناه في الرسالة في اصل البراءة الرابع ان كون ما لا نص
فيه شبهة اول الكلام فان الادلة السابقة واحد منها يكفي لخروجه عن الشبهة فضلا عن الاجماع وسيما التواتر والاجماع الخامس ان الظاهر
من الاخبار ان الشبهات لا عقاب على ارتكابها منها ما رواه علي بن محمد الخزاز في الكفاية في النصوص بسنده الى الحسن ع انه قال في جملة
حديث له ان في حلالها اي الدنيا حسابا وفي حرامها عقابا وفي الشبهات عتابا فانزل الدنيا بمنزلة الميتة ان كان حلالا لا كنت قد زهدت
فيها وان كان حراما لم تكن قد اخذت من الميتة وان كان العتاب يعني العتاب السادس انه لا يقاوم ادلة المجتهدين فضلا ان يغلب عليها التاسع
انه ورد نصوص كثيرة في ان الشبهة في موضوع الحكم شبهة البتة وان الاحوط الاجتناب عنه مهما امكن سيما في الفروج بل ورد في
صحيحة عبد الرحمن التصريح بان الجهل الجمل بنفس الحكم اعذر من الجهل بموضوع الحكم وتمام الكلام في الرسالة ثم اعلم ان جمعا من المجتهدين فرقوا
في شبهة موضوع الحكم بين المحصور وغير المحصور وحكموا بالمنع في الاول بناء على ان الحكم بحلية المجموع يستلزم الحكم بحلية ما هو حرام يقينا
قطعا وطهارة ما هو نجس جزما كالانائين المشتبهين والثوبين كذلك والدرهمين الذين احدهما غصب جزما الى غير ذلك وان حكما احدهما
بنجس او حرام فهو ترجيح من غير مرجح شرعي والنصوص وردت في الانائين ونظائرها كما قالوا والفرق بين المحصور وغير المحصور
لا يعلم فلا يكون الهلاكة بازاء ارتكاب الشبهة لانها معلومة والهلاك من حيث لا يعلم فلا يكون قوله ع من ارتكب الشبهات وقع في المحرمات باقيا على ظاهره اولعله
من ارتكب في شبهة عرضه لان من ارتكب الحرام المتعدد يبعد غاية البعد ان يتفق كون جميع ما ارتكبه حلالا اذ اتفاقا ما كون الحرمة البتة على عمومه ... المحصور ... يعلم عند الجميع
لا ينفع المجتهد والاظهر ان المراد ... يقع في الحرمة كما وقع التصريح بذلك في الخبر ... بعضها بعضا منه ان الخبر ... بعنوان الوعظ و الارشاد

يتأتى ان المحصور التنزه عن الكل بحيث لا يلزم الحرج المنفي وغيره بخلاف غيره فلذلك كلاقات الحرمة والنجاسة مكلفان يجب امتثالها بحيث لا امتثال من ترك الجميع ان من باب المقدمة يمكن
الواجبة يكون مكلفا وحيث لا يمكن لعدم تاتي ترك الجميع وعدم الترجيح الشرعي لا يكون مكلفا اصلا المحصور او ارتكاب جميع محتملاته يتحقق عادة تحقق
اليقين باستعمال الحرام او النجس واما غير المحصور فلا يتحقق العلم عادة للمكلف الواحد بانه ارتكب الجميع فارتكب النجس او الحرام وكون المكلفين يقينا
باجمعهم ارتكبوا ارتكاب الجميع لا يضر لان كلا منهم مكلف بعلم نفسه ولو لم يكن تكليف عليه كما هو الحكم في وجدان المني في الثوب المشترك لعدم لم يكن
علم كل واحد منهما بتكليف لم يكن وقع به بخلاف ثوبي شخص واحد او ثوبين حيث يكون احدهما نجسا والمكلف عالم بذلك فان علمه بذلك تكليف
بتنزهه عن النجس اليقيني ولا يمكن الا بالتنزه عنهما جميعا وايضا يظهر من الاخبار ان النجاسة مثلا لا يجب من اول الامر الفحص عنها في انها بلغت هل
ثوبه ام لا بل ولا يجب ذلك عند امارة محتملة ايضا نعم متى علم بها يجب الاتفاق بالتنزه عنها والا فلا وفي غير المحصور لا يحصل العلم غالبا بان النجاسة
وقعت فيها بحيث يكون نسبتها الى الكل على التسوية بحيث يصير الكل مقدمة للترك حين الخطاب فتم مع ان وجوب الاجتناب عن غير المحصور مجمع عليه عدم
بين الكل ولا ريب فيه ومدار المسلمين في الاعصار والامصار كان على ذلك وقد حققنا في موضع آخر وكثيرا ما يحاضروا اصالة التحري في تقرير
للمسلمين وبالجملة ادلة اصل البراءة شاملة لما هو مثل وجدان المني المذكور لعدم العلم بالتكليف اصلا والشبهة في غير المحصور وغيرها لعدم ما ذكر
العلم في كل واحد واحد منها واما العلم بالكلي الاجمالي بينها فقد ثبت بقاء تلك الادلة بحيث تخصصها ويخرج جميع الافراد الغير المحصورة منها ويدخلها في
الحرام والنجس بان يتم العلم بالتكليف ما لا يطاق او الحرج مع ان الخاص لا بد ان يكون اقوى من العام حتى يغلب عليه ويخصصه على ان الشارع بكل واحد واحد
اقل منه اجماعا كما عرفت وهو فيما نحن فيه محل تامل لو لم نقل بانه ليس كذلك واما الشبهة المحصورة فعند هؤلاء ليس بداخل فيما لا يعلم حتى يشمله ادلة الاصل حاصل من حيث
لا تحرم احدهما او نجاسته يقينا فيجب امتثالهما قطعا العموم المبلغوا الله وغيره والامتثال يمكن وخال عن الحرج ولا يتأتى الا بترك المجموع فاحدهما كونه مقدمة للواجب
حرام او نجس والثاني يجب اجتنابه من باب المقدمة والامور الواجبة كلها كليات والامتثال يتحقق بافرادها وان كان الخصوصية لا مدخل لما ذكرنا من لزوم تكليفه
لها في الوجوب لكن لا بد من ارتكابها لكونها شرطا للوجوب ومهما كان من يعلم ان عليه فائتة ولا يدري انها الصبح او الظهر او انها ابتدا
من الخمس فان الواجب الاتيان بالكل لتحصيل الامتثال اقول هذه قاعدة وجيهة الا انه ورد في الذي فيه الحلال والحرام انه حلال حتى يعرف
الحرام بعينه وفي الصحيح عن ابي عبيدة عن الباقر ع تجويز الشراء من العامل الذي يعلم انه ياخذ اكثر من الحق حتى يعرف الحرام بعينه وفي الصحيح
عن احدهما ع عن شراء الخيانة والسرقة قال لا الا ان يكون قد اختلط معه غيره فاما السرقة بعينها فلا وفي الموثق عن اسحق بن عمار جواز الاشتراء
من العامل الذي يظلم ما لم يعلم انه ظلم فيه احدا الى غير ذلك وورد في الاخبار في المال المختلط اخراج الخمس وحلية الباقي وتفصيل الامور
في الفقه والاحتياط والاولى مهما امكن التجنب عن الشبهات وارتكاب الاحتياط في الفتوى وعدم الاتكال على اصل البراءة مهما امكن لان ما
ورد في الاحتياط يكون في غاية الكثرة والشدة وموافق لمسلك النجاة سيما في زمان الحيرة خصوصا بعد ملاحظة دهن العمومات وشمولها
لما يقع فيه الاحتياط وان كان الاتكال على اصل البراءة لا مانع منه اصلا لكن في مثل المرأة بين كونها بنتا او زوجة او اختا وامثال ذلك
يجب الاجتناب البتة وكذا في الماكولات مثل كون الاناءين فيه السم المهلك جزما ولم يعرف بعينه وامثال ذلك
واسعه هو المنادي لسبيل النجاة واما ما ورد فيه نصان متعارضان فالاظهر فيه التخيير لكثرة ما ورد فيه من الاخبار الدالة عليه تخييرا
للاصل وقوة دلالتها واما ما دل على التوقف فيحتمل الحمل على الاستحباب وصورة امكان الرجوع الى الامام او في حقوق الناس على حسب ما
ستعرف مع عدم مقاومته لما دل على التخيير لما ذكرنا لكن الاحتياط فيه كما ذكر وان كان محتمل الوجوب وغير الحرمة اما محتملها فيظهر ان الاحوط
فيه الترك لظاهر الادلة ولان دفع المفسدة اهم من جلب المنفعة وفيه تامل لكن الفقهاء في الصلوة في المغصوبة يقدمون جانب الوجوب
والفعل ولعله لشدة وجوبها وكونها اوجب الواجبات بعد اصول الدين ثم اعلم انه ذكر لجواز التمسك باصل البراءة شروط الاول ان
لا يكون مثبتا للتكليف من جهة اخرى وهو ظاهر وقد مر وجهه من قوة الثاني ان لا يكون في مقام الاضرار بمسلم او من في حكمه لان عموم نفي الضرر و
الاضرار الذي ثابت عقلا وشرعا يمنعه بل لا بد من الحكم بالتدارك لفضل الضرر الثالث ان لا يكون التمسك فيه بجزء عبادة مركبة لانها توقيفية
فان ورد النص بالاجزاء فلا يمكن التمسك في نفي الاصل والافراد يمكن ايضا لا اشتغال الذمة بها يقينية فلا يرفع بمجرد الاحتمال ولان الاصل
عدم كونه عبادة الا ان يقال لا نسلم اشتغالها بازيد من القدر اليقيني الذي ثبت من الاجماع او غيره وفيه ان التكليف اذا وقع بالاتيان
بفعل مجمل فان لم يمكن الاتيان به فلا يكون تكليف به بل لا بد من البيان وان امكن به بارتكاب مقدمات لا مانع منها شرعا فلا مانع الاتيان
من التكليف فالمقتضي موجود والمانع مفقود نعم لو وقع الاشكال في المقدمة فما عرفت مبطلة لم لا يكون من قبيل الاول وتمام الكلام
قد ذكرنا في الفائدة الثالثة

الفائدة الخامسة والعشرون

علم انه لا يجوز للمجتهد التمسك باصل البراءة الا بعد بذل
الجهد واستفراغ الوسع في الادلة وتحصيل الحكم فان لم يوجد دليل على التكليف يتمسك به فهو لا يعارض دليلا ابدا نعم يصلح لتأييد
دليل على الخلاف فيه ايضا وانما قلنا لا يجوز لان الاحكام الشرعية في غاية كثرتها ووفورها وبقاؤها الى يوم القيامة من ضروريات
الدين مع ان العادة المستمرة في الانبياء السابقين من لدن آدم الى الخاتم ص انهم اولو الشرائع والاحكام في الدين يكلمون ويخرجون في دين
نبي يعلم ان فيه احكاما كثيرة يجب معرفتها والعمل بل هذا هو الفائدة في بعثة الرسول ص مع انه يرد منهم بحسب العادة اوامر وتأكيدات
فيها

في معرفة احكامهم كما ورد عن الرسول صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام ما زاد على حد التواتر ووصل الى كل احد ففي الحقيقة نحو علم بتلك الاحكام علما اجماليا وان لم يكن
عارفين بتفاصيلها ومثلنا مثل عبد اعطاه سيده طومارا وقال له امرتك باحكام كثيرة في هذا الطومار فعليك بمطالعته والعمل بجميع ما فيه
فلا يمكننا التمسك باصل البراءة وعدم المطالعة وترك العمل وكذلك حال العوام لا يمكنهم التمسك بالاصل ومما ذكرنا ظهر دليل المجتهدين في
قولهم بعدم معذورية الجاهل بنفس الحكم الشرعي الا المواضع التي استثنوها فانهم بعد بذل الجهد واستفراغهم الوسع لو وقع غفلة او جهل لم يكن عليهم شيء من
عدم جهة تقصيرهم لا من حيث مذهب الشيعة وكل العدلية ان المؤاخذة بالتقصير وان التكليف بحسب الوسع بل الاشاعرة ايضا يقولون بذلك من جهة
السمع واما احكام المجتهد والعامي فبعد بذل الجهد فيها واستفراغهما في تحصيلها بالنهج الثابت شرعا يكون ما حصل لهما حكم الله الظاهري في حقهم
طابق الواقع ام لا وقد مر النهج الثابت ودليله واما مع التقصير فالمشهور من المجتهدين عدم صحة عباداتهم طابقت الواقع ام لا اما مع عدم المطابقة
فظ لان الصحة موافقة الامر … فاذا لم يكن يوافق يكون غير صحيح لا محالة ولا نزاع لاحد في ذلك في امر يجب الاداء لو تفطن في الوقت واما …
فلانهم قالوا انها يجب ايضا لانه ما صلى مثلا وكل من لم يصل فاتت صلوته وكل من فاتت يجب عليه القضاء لعموم ما دل على وجوب قضاء الفوائت هذا على
القول بان القضاء ليس تابعا للاداء بل بفرض جديد واما على القول الاخر فلوجوبه في كل موضع ثابت من غير حاجة الى العموم واما اذا طابقت الواقع
فاما ان لا يكون يظن بانها المطلوبة الشرعية فهي ايضا باطلة لعدم تأتي نية القربة وكذا لو كان له ظن الا انه ما كان يثق بظنه وكان مترددا وما
كان يدري انه معتبر شرعا حتى يتأتى منه نية القربة وفي الحقيقة هاتان الصورتان داخلتان في غير المطابقة للواقع واما ان كان له وثوق بحيث
يتأتى منه نية القربة فهي ايضا باطلة لانك قد عرفت ان الظن ليس بحجة ولا يجوز التعويل شرعا الا انه يدل عليه حجة شرعية والحجة انما انحصرت على
التقليد للمجتهد الحي لا اي ظن يكون مثل الحاصل من تقليد الاباء والامهات وساير الناس ومن مجرد هوى النفس او تقليد المجتهد الميت لعدم
دليل على حجية هذه الظنون بل الدليل على عدمها كما عرفت وايضا الفقه احكامه خلافية وادلتها متعارضة فكيف يمكن الحكم بالصحة مع ان بعض
الاقوال والادلة يحكم بفساده فلا يمكن للعامي حكمه بالصحة والبطلان من غير تقليد واما المجتهد فيحكم بصحته وبطلانه معا الصحة بالنسبة الى
مقلد مجتهد يحكم بالصحة والبطلان بالنسبة الى من يقلد الحاكم بالبطلان وهذا لم يقلد احدا اصلا … واما لو وافق ظن الكل … ونحكم الله
ولا دليل على ان كل ما وافق المظنون حكم محسوب من حكمه تعالى وايضا شغل ذمته يقيني يتوقف براءته على دليل يقيني لقوله لا تنقض اليقين الا بيقين
مثله وايضا الاطاعة العرفية واجبة قطعا لقوله تعالى واطيعوا الله وغير ذلك والامتثال العرفي لا يتحقق الا بالاتيان بذلك الشيء بحسب الواقع
ان كان ظن يكون يكفي الا ان يجوز الامر كل ظن يكون وايضا الموافق لمذهب العدلية ان الثواب والعقاب بازاء الافعال ومعلوم ان غاية الامر اتفق
هذا الظن في موافقته للواقع كما انه اتفق ذلك في مخالفته للواقع ومحض الاتفاق كيف يصلح للثواب الدائم والعقاب الطويل او المخلد اذا كان في
اصول الدين والعقاب بازاء ترك الفرائض هنا صحيح لانه غير غافل بل مقصر على ان الخطاء في اصول الدين ليس بمعذور والخاطي كافر خارج عن الاسلام
او الايمان ولا يجتمع هذا ابدا مع الظن والتقليد لان الخطاء غير مأمون عليها والتكليف بالاصابة للواقع تكليف بما لا يطاق مع انه على هذا لا
يكون ظنا وتقليدا بل علما واجتهادا واصول الدين دليلها على ظاهره بحيث يكون الخطاء فيه من جهة تقصيرها في ملاحظة الدليل او من عدم
التخلية او من المسامحة وعدم جد وجهد واستفراغ وسع على ان الرسول والائمة عليهم السلام بالغوا واكثروا في المبالغة في وجوب طلب التفقه في الدين والعلم
والمعرفة وان لا يتبع احد منها اصلا ويتعلم الفقه ايضا بالغوا وشددوا واكثروا من المواعظ كي يكون عباداتهم وعقائدهم على وفق الحق والصواب
والرشد مع جميع هذا اتباع العوام غاية المسامحة فلا يعرفون الدين واحكامه والعبادات وغيرها كلها فاسدة بالنحو الذي تأملته اذا …
ان كل ظن يحصل لهم من اي طريق يحصل يكفي اذا وافق الواقع فيطمئنون اذ تجري لهم الفاسدة ويجرؤون الامر بالمرة لانهم يظنون ان ظنونهم
مطابقة للواقع ويرفعون اليد عن تحصيل المعرفة بالمرة والله تبرها هذه الشكوك عليهم حفظا لدينهم وعباداتهم وغيرها … الكليني في الصحيح
الباقر ع قال بني الاسلام على خمسة الى ان قال لو ان رجلا قام ليله وصام نهاره وتصدق بجميع ماله وحج جميع دهره ولا يعرف ولاية ولي الله
فيواليه ويكون جميع اعماله بدلالته اليه ما كان له على الله حق في ثوابه ولا كان من اهل الايمان الحديث وما دل على ان العبادة لا بد من ان يكون بالمعرفة
من قبل الائمة كثير ومجرد الظن كيف يكون يغني وايضا نحن في امور الامور الجزئية لو اردنا ثبوته شرعا من شهادة العدلين لا نحتاج الى دليل يدل على
على ان شهادة العدلين حجة في اثبات ذلك ولو لم يكن دليل لا نثبت بها البتة فكيف يمكن القول بحجية قول عوام الناس والظنون التي يحصل …
في جميع عبادات العوام والحكم بالصحة شرعا لذلك وايضا من اصول ديننا ان الحجة منحصرة في قول من لا يجوز الخطاء عليه ويظهر ذلك من الاخبار الكثيرة
ولذا قلنا باشتراط العصمة في النبي والامام ع فلا يكون الحجة في قول المجتهد اصلا فضلا عن الميت وفضلا عن العامي وغيره من الظنون ورجوع الى الائمة
التي ثبت بدليل في الحقيقة الحجة هو دليل جواز الترجيح وظن المجتهد ليس بنفس قول الشارع لجواز ان يكون غير ما استفاد قول المجتهد من خلافه بل وقول
مجتهد واحد يختلف كثيرا وحكم الله عندنا واحد كما عرفت وكون قول الشارع حجة لا يستلزم حجية ظن المجتهد وما قيل من ان ظن المجتهد حجة اذا كان
من دليل شرعي فيجوز تقليده حيا وميتا لان المستند لا يموت والا فليس بحجة اصلا حيا كان او ميتا … من المزخرفات التي لا ينبغي … هو في غاية
لا يكون من الدليل ان … ان يكون مطابقا للدليل الشرعي وموافقا للحق … والمجنون والصبي … اذا طابق
نفس الدليل الشرعي يكون حجة بل لا معنى لحجية هذه الظنون بل الحجة ليست الا نفس الدليل وليس مستند المقلد نفس بل ظن المجتهد فان استناده …

هو الشيء … لا يعرف الدليل اصلا وان اريد مجرد كونه اخذه من الدليل باي وجه يكون ففيه ان هذا لا يستلزم حجيته ولقابلهم كل من الدليل خلاف
ما يفهم الاخر حتى ان الاخباريين لا يتفقون على فهم وان كان كل منهم يقول ما افهمه عين مراد المعصوم قطعا مع ان المجتهدين يقولون هؤلاء ما بيدهم
سوى تقليد المجتهدين ولو تعدوا عن تقليدهم فيخربون الدين لقصورهم وعقلهم وعدم اطلاعهم بحقيقة الحال مع ان هذا الكلام لا يقع من الاخباريين
لعملهم التقليد وتأمين المجتهد لانه مناف لقاعدة الفهم فضلا من قواعدهم المثبتة التي تركت عليها الاحكام وتوافقت عليها احكام اولي الاحلام وانهم
انما اراد من الدليل الشرعي ما هو دليل شرعي عند ذلك المجتهد ففي المعلوم ان كل مجتهد اذا حكم بشيء من دليل فهو جازم بانه دليل شرعي وان اراد الدليل
الشرعي بحسب الواقع فالعامي من اين يعرف الدليل الشرعي الواقعي من غيره اذ لو علم لكان اعلى درجة من المجتهد الذي يقلده لانه لا يميز وهو مميز بل يصير
اعلى درجة من جميع المجتهدين وايضا لم يقل احد بان دليل المجتهدين يموت بل يقولون دليل العامي يفوت بموت مجتهده المعروف من الدليل ولان مستنده
اذا كان ظن المجتهد لا دليل ظنه كما عرفت فاذا مات ذهب المستند كما ان المجتهد اذا تغير ظنه لا يكون ظنه السابق حجة قطعا ولا ينفع ان
دليله بعد باق وما مات ولا شك في انه بعد تغيره لا يمكن الاخذ بالسابق والسبب لعدم الامكان هنا بعينه موجود في الموت ولا يرد ان الموت مثل
تغير الرأي ولما يظهر بعد على مقلده لان الاستصحاب حجة وهو هنا موجود بخلاف ما اذا علم المقلد بالموت للقطع بزوال الظن حينئذ فاما ان تغير بصورة
اخرى او لم يبق منه شيء اصلا وايضا المستند ليس نفس الظن من حيث هو ظن بل الادلة التي مرت وهي موجودة في حال الحياة دون الموت ومنها
الاجماع وهنا نقلوا الاجماع على عدم الجواز بل ربما جعل من المعلوم من مذهب الشيعة وربما يظهر ذلك من كتب السنة ايضا … اهل
نعم منه هذا الاجماع فالاجماع على الجواز باطل قطعا وقد كتبنا رسالة مبسوطة في هذا المعنى فليرجع اليها من اراد ازيد من هذا ومما ذكرنا ظهر حال اصول
الدين ايضا وانه لا يجوز التقليد فيه لانه ظن لا دليل عليه بل الادلة على عدمه الى غير ذلك مما يظهر بالتأمل مع انه روى الكليني في باب المسألة في
القبر وايضا ظاهره في عدم جواز التقليد فيه بل الحظر وبعض العلماء حكم بصحة عبادة العامي وان ظنه حجة ويجوزون تقليد اي شخص كان حيا مجتهدا
الميت ودليله انه لا يجوز ولم لا يكفي وعدم الجواز لو لم … الدعوى والمسألة وامثال هذه الكلمات العجيبة يكفي ويعتقد انه مرضي و
ويعترض على المحققين ولا يعتني بما في ادلته واعراضه ثم اعلم ان ما ذكر في صورة يتمكن العامي من الاخذ عن المجتهد وان لم يتمكن من ذلك ولا يمكنه ان يصير
مجتهدا فيكفيه الاخذ بالاحتياط بان يبذل جهده بقدر وسعه في تحصيله ثم يعمل لانه لا يكلف ما هو فوق الوسع ولا يكفي مجرد التقليد

الفائدة الست والعشرون

قال الفاضل المقدس المحقق الاردبيلي في شرح قول العلامة ويجب معرفة واجبات افعال الصلوة
الخ لا يخفى صعوبة العلم الذي اعتبره بالنسبة الى النساء والاطفال في اوائل البلوغ فانهم كيف يعرفون المجتهد وعدالته وعدالة الناقل سيما
الوسائط مع انهم ما يعرفون العدالة ومعرفتهم اباهما واخذهم عنهم نوع العلم بعدالتهم ومعرفة العدالة لا يحصل غالبا الا بمعرفة الخصومات
الواجبات وهم الان ما حصلوا شيئا وليس معلوم لهم العلم بالشياع بان الفلان عدل مع عدم معرفتهم حقيقة العدالة بل ولا بالعدلين ولا
بالمعاشرة وتحقيقهم ذلك كله بالدليل لا يخفى صعوبته مع عدم الوجوب عليهم قبل البلوغ بل بعده لتقديم العلم بالتكليف به ما يمكن فرض الحصول نعم
في بعض التكليف ولكن قد لا يكون ايضا والمراد اعلم والحاصل انه لا دليل يصلح الا ان يكون اجماعا وهو غير معلوم بل مظنون انه يكفي في الاصول التي
الى المطلوب كيف كان بدليل ضعيف باطل تقليد ضعيف كما مر والاشارة اليه وعدم نقل ايجاب من السلف بل كانوا يكتفون بمجرد الاقرار
وقال في بحث وجوب العلم بدخول الوقت كل من فعل ما هو في نفس الامر وان لم يعرف كونه كذلك ما لم يكن عالما بنهيه وقت الفعل حتى لو اخذ المسائل
من غير اهله بل لو لم ياخذ عن احد وظنها وفعل فانه يصح الى ان قال وفي كلام الشارع اشارات مثل مدحه جماعة للطهارة بالماء مع عدم العلم
بحسنها وصحة تيمم من ترك بالموقف وقوله لعمار الا فعلت كذا فانه يدل على انه لو فعل كذا لصح وفي تيمم من فتوى بغير فعلها واستحسن اه اقول الى
صعوبته في معرفة الواجب من الصلوة عن مستحبها والتميز فان قابلية النساء والاطفال للالات وصنايع دقيقة وامثالها في غاية الظهور
وعند الشوق والجد يحصلون وهي اصعب مما ذكر بمراتب بل دفع الاخلاق الرديئة المهلكة وتصحيح النفس بالجهاد الاكبر اصعب من اصعبه
شتى بل التكليفات الظاهرية اكثرها اصعب من جهة القابلية كلفهم الله ولو فرض ان احدا لم يكن له القابلية فلا شك في عدم تكليفه
بما هو فوق طاقته ولا يتأمل احد من الشيعة في ذلك فضلا عن غيرنا انهم لا العامة ايضا لا يمضون على انه لو تم ما ذكره لزم ان يكون عباداتهم
صحيحة وان خالفت الواقع اذ قلما يتفق ان يكون عبادة امثالهم مستجمعة لجميع شرائط الصحة واجزائها بل السنون والشيوخ ايضا يكون كذلك
غالبا فيلزم صحة عباداتهم لعدم امكان علمهم بالمجتهد والعدالة على حسب ما ذكره واما انهم كيف يعرفون المجتهد فنقول انه بنفسه ومعاملته
او … على نفي امكان التقليد قطعا ولا وجه للتعرض لخصوص … ان الاجتهاد له شروط كثيرة لا يعرفها الا المجتهد والماهرون والله
اسهل الكل والجواب ان العلم العادي والظن القوي يحصل بكون رجل ماهرا في الفقه طبيبا للعلاج المحتمل فما له وان لم يكن له وثوق
لا بالفقه اصلا كما هو الحال في ساير العلوم والصناعات وكما جرت الحال في تقليدهم في اعصار الائمة ع والاعصار الى الان وانه على ذلك كان
… بلا شبهة وغبار فيظهر من الاجماع ان الائمة كانوا راضين بذلك وقرروا بل امروا كما عرفت وكذا يظهر من احاديثهم التصريح في جواز التقليد في خصوص
من الادلة الدالة عليه كما مر الاشارة اليها ويظهر من تلك الاحاديث انهم ما جوزوا تقليد كل واحد والعمل بكل ظن بل ما جوزوا الا تقليد الفقيه
العدل الزاهد في الدنيا المخالف لهواه العارف باحكام الشرع الناظر في الحلال والحرام الى غير ذلك بل صرح في رواية الاحتجاج بحرمة تقليد

الفالم الذي ليس كك فاذا كانوا ما جوزوا الاخذ عن كل عالم فكيف يجوز الاخذ عن كل جاهل بل بكل ظن وايضا اذا كانوا يسئلون عمن ياخذ معالم دينا
كانوا يقولون عن فلان اى رجل ثقة ماموناً وما كانوا يرخصون الاخذ عن كل احد ومن اى ظن كان بل ربما كانوا يبالغون فى ان الحكم الشرعى ومعالم الدين
لابد ان ياخذ من انفسهم لا غير كما منها اما مر فى الفائدة السابقة ومنها قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون فانه تعالى لم يقل اسئلوا كل احد
واعلموا بكل ظن كان بل لا شك فى انه تعالى والرسول والائمة منعوا عن ذلك اشد المنع وورد منهم نحن اهل الذكر وعلى تقدير التعميم ايضا لا يخرج
العوام وكل احد لانهم ليسوا من اهل الذكر قطعا وبالجملة الاخبار الدالة على انه لا يجوز الرجوع الى غير الائمة كثيرة خرج منها الرجوع الى الفقيه
فقط للادلة التى مضت بل ورد ان حكمهم هو حكم الله وحكم الائمة وورد انهم حجة على العوام والائمة حجة عليهم فظهر من جميع ما ذكر
ان الحجة فى العامى منحصرة فى تقليد الفقيه وان كل ظن يحصل له لا عبرة به اصلا فكيف يمكن الحكم بمقتضى اى ظن حصل له وان طابق الواقع بل ورد
فى الاخبار انه لا عمل الا بالفقه والمعرفة وبالعلم وباصابة السنة وامثال ذلك معلوم ان الظن منه نفى الحصر ومسلم عند الكل والاخذ بقول
العوام وكل ظن ليس من الفقه قطعا وكذا ليس من العلم واصابة السنة بل ليس مرادهم الا المنع عن امثال هذه الامور والحاصل ان معرفة
الفقيه الجامع للشرائط ممكن وحاصل قطعا لمن لا يعرف شيئا من الشرائط ولا تحصيلها ولا شك فى ان معرفة تلك الشرائط ليست شرطا فى معرفة
المجتهد ولم يقل احد بذلك بل تحقق خلاف ذلك نعم وجود تلك الشرائط شرط لوجود الاجتهاد كما ان معرفة القواعد الطبية شرط فى الطبيب
وليست معرفتها شرطا فى معرفته واما انهم لا يعرفون عدالة الواسطة فغير انهم بعدما عرفوا الفقيه يقدرون على استعلام امرهم فانهم كيف
جمعوا انه يجوز بوساطة فلان ام لا فكيف تمنع كما هو الحال فى الشيوخ والشباب فى هذا الباب بل فى كل باب اما ما ذكره من الاشارات مع ان الائمة
لا تعارض الادلة الظنية بل القطعية لو ثبت على النحو الذى ذكره لاقتضت انهم كانوا يرضون فى العبادات التوقيفية والاحكام الشرعية الاخذ بكل
ظن وباى تحصيل ذى اتى به من الفقه يكون التحصيل هذا مخالف لاجماع جميع المسلمين بل وجميع المليين فضلا عن الشيعة ومناف للادلة
الكثيرة بل الصحيحة المسلمة عند الكل ما يحصل منها القطع كما لا يخفى وبالجملة التمسك بامثال ما ذكر فى غاية الغرابة اما حكاية الانصار فلانهم احدثوا
فى الدين ما لم يكن وغيروا وبدلوا كما انهم غيروا القبلة فى الدفن من بيت المقدس الى الكعبة لكن الله تعالى امضاه بعد ذلك وجعله شرعا بعده فهل
يجوز لنا الان التشريع فى الدين بناء على ذلك لا شك فى انه لو فعلنا لعوقبنا قطعا من جهة التشريع ومن جهة بقاء النجاسة وعدم صحة الصلوة وغير
ذلك مما يترتب على النجاسة واما حكاية عمار فلان العبادات التوقيفية لا يمكن فعلها من غير المطلع من الشرع قطعا ومحال جزما فلو كان فعل التيمم
كما قاله لكان فعله بتعليم الشرع بلا شبهة مع ان قوله افلا صنعت هكذا توبيخ وتقريع ولا شك ان ذلك انما يتوجه الى الفعل الاختيارى وفعل التيمم كذلك
بغير اطلاع من الشرع كان محالا لان التوبيخ يرجع الى التعلم وان كان فعله بالقياس الى سببه فان المراد التوبيخ على سببه واما تصحيح فعل الركعة فلانه انما
فعله بقاعدة شرعية عنده البتة اذ لا يمكن التغير والتصرف فى العبادة بمحض الجعل وللذاتهم وفعله بقصد القربة والظان بان هذه تقرب الى الله وبان ذمته
برئت مع انه كان امام القوم والمعصوم قال لو كنت صوبت صلاة من الماموين وعلله بما علل فظهر انه صحح اجتهاده ومستنده واما السلف فلا شك فى
انهم فى الاعصار والامصار كانوا يامرون بتحصيل المعرفة فى الدين والعبادة واستدل بعض العلماء بانه لو كان الاخذ من الفقيه بغير واسطة او بواسطة
شرطا لزم فساد عبادة اكثر العوام وكيف يجوز الحكم بذلك وغيره مما لا يخفى فان هذا الاستدلال نظير ما يستدل على حلية الغيبة للزوم حرمتها كون
اكثر الناس عاصين والعامة يستدلون على فساد مذهب الشيعة بانه يستلزم كون الصحابة عاصين مرتدين الا ثلثة ومنهم من هم ثلثة او بعضها
اما قد اشرنا الى ان عبادات اكثر العوام ليست مستجمعة لجميع شرائط الصحة قطعا فيلزم صحتها بما ذكره واستدل على بطلان ما ادعى الفقهاء من عدم جواز
التقليد فى اصول الدين وادعوا الاجماع عليه واقاموا البراهين العقلية والنقلية على ذلك وقد اشرنا اليه فى الجملة بان ذلك يستلزم كفر العوام وهو
باطل قطعا وفيه ان كثيرا من العوام ياخذون الدين بالدليل والدليل على القدر الذى يدخلون فى الايمان ويطمئنون عليه فى غاية السهولة ولكن ربما
اكثر من ذلك فان دفع جميع الشكوك والشبهات واجب كفائى شان المجتهد اتفاقا واما الباقون فاكثرهم ليس لهم عقيدة صحيحة ربما يعتقدون ان
الرب تعالى له كون فى سمت السماء او فى جهة اخرى او كونه فى ظرف العالم او غير ذلك وربما لا يعرفون الرسول او انه كان معصوما او انه ادمى او ملك
غير ذلك وكذا الكلام فى الامام لا يدرون معناه ولا يعرفون اشخاصهم وكذا امر العدل والمعاد وربما يعتقدون اعتقادات الصوفية الى الجبرية وغير
ذلك واما الباقون فكثير منهم مستضعفون والمستضعف ليس بكافر قطعا لان المستضعفين من الشيعة والمستضعف صنفان صنف من جهة
عقله وصنف من جهة عدم تمكنه من تحصيل الدليل او المعرفة ايضا واما غير المستضعفين فلم يقل احد من الفقهاء بانهم كفار مع كونهم من الشيعة بل يكون
مثل المستضعف واسطة بين الايمان والكفر واخلاف فى فرق الشيعة ثم اعلم ان ما ذكرنا بالنظر الى الادلة واقوال الفقهاء والا فالرجاء من لطفه تعالى وعظم
امتنانه ان يكون الامر على ما ذكره المحقق الاردبيلي ومشاركوه سيما بعد ملاحظة ان بعضها مستبعدة وكذا بعض اهل البيت لكن مخالفة الادلة والاجماع
فيها ما لا يجوز ولا يمكن شرعا

الفائدة السابعة والعشرون فى الاستصحاب قد عرفت فى الفائدة الرابعة وغيرها ان الائمة
كانوا يحتجون فى اثبات طهارة المعصوم واثبات الثابت واثبات انه لم يتغير بسند الكتاب او منشأ عدم القرينة او بقاء القرينة او غير ذلك الى الاستصحاب
العدم او استصحاب البقاء او اصالة تاخر الحادث وايضا الاحكام التى ليست موقتة ولا فورية تكون من قبيل الموقت اذا ثبت شرعا انه مع البشرة
بدليل الاجماع او الاخبار او غيرهما لكن مع ذلك ربما يعرض موضوعها تغير ما بحيث التغير مثل الماء القليل النجس يصير كرا او العلة مثل الماء المتغير

بالنجاسة

بالنجاسة او التغير من قبل نفسه او بالحركة او العمل الانا بين المشتبهين وقع فى احدهما نجاسة ثم وقع الاستيناء فيحصل الاشكال فى ان البقاء كان باقيا على حاله
ام تغير حينئذ لبقاء لغرفات الماء القليل المتصل بالملاقى ما دام باقيا على قلته يكون نجسا لو ما دام كذا الحال فى الشبهتين الاخرين والمواضع التى وقع النزاع
من العلماء فى الفقه انما هى من جملة ما ذكرناه ولما انه تكليف فى موضع النزاع فى بقائه فلم يحقق الى الان والحاصل ان الاستصحاب على ثلثة اقسام الاول فى متعلق
الحكم الشرعى وهو الذى يثبت الثابت ولثباته والثانى فى نفس الحكم الشرعى بان يثبت حكما شرعيا غير معلوم لموضوع معلوم مثلا لا ندرى ان المذى المعلوم
الوقوع ناقض للوضوء ام لا فنقول قبل وضوء كان متطهرا فهو الان متطهر فليس بناقض والثالث عكس الثانى مثلا نعلم ان البول ناقض للوضوء ولكن
لا نعلم تحققه فنقول الاصل عدمه فهو متطهر وقد وقع الخلاف فى حجية الاستصحاب والمشهور بين الفقهاء الحجية مطلقا ومنهم من انكرها مطلقا لكنهم تمسكوا
بالقسم الاول والثانى وكلامهم فى مقام الانكار مطلقا وكذا دليلهم ومنهم من انكر حجية القسم الثانى خاصة وهو الظاهر من صاحب الذخيرة وصريح كلام
الاخباريين ثم انه استصح الخوانساري بعض القائلين بحجيته وهو من قبيل الاول فى كونه فى متعلق الحكم الا انه لا يثبت به سند لا متن ولا دلالة ولا
تعارض بل هو مثل رطوبة ثوب خرج الى الشمس فيجب بانبساطها على العدة بان بقى الاصل بقاء الرطوبة الى حين الملاقات للنجاسة فالثوب نجس
ولا يخفى ان مثله ليس بحجة لانه معارض باصالة الطهارة واصالة عدم الوقوع حال كونه رطبا فتامل واستدل المشهور بان الباقى لا يحتاج الى العلة
المؤثرة بل ممتنع ذلك فان الشئ اذا ثبت جاز ان يدوم وجاز ان لا يدوم فلا يجب بان الغالب بقائه والظن يلحق بالاغلب بل يمنع الغلبة ايضا بل
الموجودات الغير القارة بالذات اكثر من القارة والقارة يتعدم على حسب عادة الله تعالى لا مطلقا والجواب ان شان غير الفقيه اعلا من ان يستدل فهذا
الاصل الذى بناء الفقه عليه كلا او بعضا بهذا الكلام الضعيف فضلا عن الفقيه فضلا عن كتب الاستدلال وفى المعلوم فكتب الاستدلال لا حجية دليل
لهم بان الاستصحاب معتبر فى بعض الموارد اجماعا فيكون فى الكل لحصول الظن وكل ظن المجتهد حجة ولعل مرادهم من بعض الموارد اكثرها وهو كذلك بل ربما انه
لا يتحقق موضع يعتبر الاستصحاب الا ان النزاع فى امر الحق ولعله بعض المحققين بحصول الظن الا انه منع حجية كل ظن للمجتهد المعروف من المحققين الثانى
انهم يمنعون حصول الظن والا كل ظن المجتهد يكون حجة مسلم عندهم من جهة الدليل الذى ذكروا وهو ان باب العلم مسدود والظن منحصر فى
الظن فيكون حجة والطريق ترجيح لكن على ظن حجة ان الظن الذى يحصل من القياس والاستحسان والرمل وامثالها ليس بحجة عندهم وفاقا للموافق
بل لانه كان منهيا عنه فى زمان الائمة والصدر الاول فكذا بعده بل ان الظنون التى يحتمل انها كانت فى ذلك الزمان ايضا حجة مثل خبر الواحد
موقوف عليه ثبوته الاحتياج بعض جهة المتن والسند والدلالة وعلاج التعارض ومثل الاستصحاب وغير ذلك واستدل ايضا على حجيته كل ظن
بان عدم العمل به ترجيح المرجوح على الراجح وهو قبيح عقلا فكذا شرعا وفيه منع الا ان يكون المراد بعد بذل المجتهد واستجماع شرائط الاجتهاد وترك
عمله باحدهما الى الراجح والمرجوح والاولى التمسك بالاستقراء وبقاء الفقهاء ربما يحكمون بحكم كلى بتتبع جزئيات كثيرة غاية الكثرة الى حد يحصل
لهم الاعتقاد بعدم مدخلية الخصوصية ومثل حكمهم بحجية شهادة العدلين شرعا وغير ذلك وهذه الكثرة موجودة فى الاستصحاب الى حد يبلغ فى
الاذهان المشهور ان الحكم الشرعى اذا ثبت فثبوت خلافه يحتاج الى دليل شرعى ويصعب عليهم تجويز خلاف ذلك ولذلك لا يرى الفقهاء يتمسكون بذلك
فى كتبهم الاستدلالية والفقهية من دون تامل وتزلزل والحاصل ان هذا الاستقراء والاخبار الظاهرة فى حجية الاستصحاب المثبتة الى ما حصل من الاستقراء
يكفى للحكم والاخبار هذه روى زرارة فى الصحيح عن الباقر ع قال قلت له الرجل ينام الى ان قال قلت فان حرك الى جنبه شئ وهو لا يعلم قال لا حتى يستيقن
انه قد نام حتى يجئ من ذلك امر بين والا فانه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين بالشك ابدا ولكن ينقضه بيقين اخر وقوله فانه على يقين الخ
ظاهر فى العموم مع ان الالف واللام تفيد العموم كما حقق من ان المفرد المحلى باللام حقيقة فى الجنس المعرف والطبيعة من حيث هى ويجئ الحكم المعلق بالطبيعة
بل مع التعميم وايضا اذا تعلق الحكم بالوصف يفيد … ومثل قولهم المؤمن يستحق الاكرام فانه يدل على ان من اتصف بوصف الايمان يستحقه لا
خصوص الافراد الشايعة ويؤكده ابدا وقوله وروى ايضا فى الصحيح فى قوله قلت فان ظننت انه قد اصابه ولم اتيقن ذلك فنظرت فلم ار شيئا ثم صليت فرايت فيه
تغسله ولا تعيد الصلوة قلت ولم ذلك قال لانك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت فليس ينبغى لك ان تنقض اليقين بالشك ابدا قلت
فانى قد علمت انه قد اصابه ولم ادر اين هو قال تغسل الناحية التى ترى انه قد اصابها حتى تكون على يقين من طهارتك الى ان قال لا لانك لا تدرى
لعله شئ وقع عليك فليس ينبغى ان تنقض اليقين بالشك الحديث وروى ايضا فى الصحيح قلت من لم يدر فى اربع هو ام اثنين قال يركع ركعتين
الى ان قال ولا ينقض اليقين بالشك ولا يدخل الشك فى اليقين ولكن ينقض الشك باليقين ويبنى على اليقين ولا يعتد بالشك فى حال من الحالات وعن
بكير عن الصادق ع قال اذا استيقنت انك قد توضأت فاياك ان تحدث وضوءا ابدا حتى تستيقن انك قد احدثت وفى الصحيح عن عبد الله بن سنان
ان رجلا سأل الصادق ع انى اعير الذمى ثوبى وانا اعلم انه يشرب الخمر الى ان قال الصادق ع صل فيه ولا تغسله من اجل ذلك فانك اعرته اياه
وهو طاهر ولم تستيقن نجاسته فلا باس ان تصلى فيه حتى تستيقن نجاسته وفى الخصال بسنده عن الباقر ع ان امير المؤمنين علم اصحابه فى مجلس واحد
اربعمائة باب منها انه قال من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فان اليقين لا يدفع بالشك ورواه خالى العلامة المجلسى فى البحار فى باب
من شك فى شئ من الافعال هكذا من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فان الشك لا ينقض اليقين وذكر انه راى رسالة قديمة مفردة
منها هذا الخبر ايضا بعين ما فى احدهما البرقى مكان محمد بن عيسى وفى الاخر مشارك له عن القاسم بن يحيى عن جده عن ابى بصير ومحمد بن مسلم
عن الباقر ع ومنها هكذا اليقين فاصابه شك فليمض على يقينه ورواه فيه عن تحف العقول ايضا مرسلا ثم قال اصل هذا الخبر فى غاية الوثاقة

ولا اعتنا على طريقة القدما، واعتمد عليه الكليني وذكر اكثر اجزائه متفرقة وكذا غيره من المحدثين انتهى كلامه اعلى الله مقامه وفي بعض الاخبار عن الصفار عن القاساني قال
كتبت اليه عن اليوم الذي يشك فيه من رمضان هل يصام ام لا فكتب اليقين لا يدخل فيه الشك صم للرؤية وافطر للرؤية فان المدقق الاسترابادي
قد يراد بهذه الاخبار لانفي هذه القاعدة تقتضي جواز العمل باستصحاب احكام الله كما ذهب اليه المفيد والعلامة وتقتضي بطلان قول اكثر علمائنا
لانا نقول هذه شبهة عجز عن جوابها كثير من فحول الاصوليين والفقهاء وقد اجبنا عنها في الفوائد المدنية الى ان قال وملخص جوابه حمل هذه الاخبار
على عدم صورة الاستصحاب ولم ينقل على ما ذا احمل واجاب ثانيا بانه تواتر الاخبار بان كل ما يحتاج اليه الامة ورد فيه حكم حتى ارش الخدش وتواتر
الاخبار بحصر الحكم في بين الرشد والغي وما يجب فيه التوقف انتهى ولا يخفى انه معترف ان هذه القاعدة تقتضي جواز العمل باستصحاب احكام الله فكيف يجوز
هذه شبهة عجز عنها الفحول لان حجية الاستصحاب ليست بكفر ولا فسق ولا مخالفة لضروري او اجماعي فالداعي الى عده شبهة والغاية في حملها والحكم بالعجز
عن الحل ثم الجواب بالجوابين الفاسدين بل الركيكين فان الاخبار الاصح يجري في تغير صفة الموضوع ومعلوم انه مورد الاستصحاب واعترف هو بذلك ومع ذلك
لا معارضة بين الاستصحاب وما ادعاه من التواتر لان الاستصحاب ايضا خطاب وحكم حكم به الشرع كيف وكثير من المواضع يكون الحكم فيه مستصحبا بالنص
او الاجماع ولا يتوهم انه مخالف لحكم الله تعالى وخطابه وكذا لا يخالف ما ورد من تثليث الحكم كما عرفت مبسوطا في الاستصحاب ثم اعلم انه ربما يجد فيه
باصالة عدم البلوغ كرا وكذا انه اذا كان تحقق الكر وانقص منه بوجود شيء يسير شيئا فشيئا او اما مع الوجود الذي فيه ذلك اذ لا تفاوت بين الاول والاخر
والاوسط فليتامل واعلم ايضا ان شرط الحجية ان لا يتغير الموضوع بحيث يصير حقيقة اخرى وانضا او عرفا مثل ان يصير الكلب ملحا او العذرة دودا او الميتة
ترابا والدهن دخانا وان يحترق شيئا فيصير رمادا وكذا الاستحالة مثل ان ينتقل دم الادمي الى القمل والبرغوث والبق وغير ذلك من امثال ما ذكرنا
لان النجس هو الكلب والعذرة والميتة لا الملح والدود والتراب وتامل بعض المتاخرين في الامور المذكورة واحتمل جريان الاستصحاب فيها ايضا وليس
بشيء واعلم ايضا انه يعتبر على اقسام منه ما يعلم جريان الاستصحاب معه ومنه ما يظن الجريان ومنه ما يشك ومنه ما يظن العدم ومنه ما يجزم به
والشك في موضع يعارض الاستصحاب اخر بقاء ومرا وقاعدة اخرى كك والظن من جهة مضاد بعضها هو اقوى واضعف فلا بد للمجتهد من ملاحظة
ذلك

الفائدة الثامنة والعشرون

في حجية القران الاخباريون منعوا عنها مطلقا وهو في غاية الغرابة لان الحجة قول الله
تعالى واما قول الرسول والائمة انما يكون حجة في الاحكام الشرعية من حيث كونه كاشفا عن قوله تعالى فلا معنى للتوقف في كون قول الله تعالى حجة فكيف
يحكم بعدم كونه حجة من جهة ما يتوهم من بعض الاخبار اذ على تقدير ان يكون نصا صريحا في عدم حجية قول الله تعالى حجة كيف يجوز العمل به وحاشاهم
ان يامروا بعدم اطاعة قول الله وعدم جعله حجة كيف وهم قد صرحوا مكررا وكثيرا انه ما لم يكن حديثهم موافقا للقران فاضربوه على الحائط وانه
زخرف وانا لا نقول خلاف القران ابدا وانه ما لم تجدوا الحديث شاهدا من القران فلا تعملوا به وصح عن الرسول صلى الله عليه في الخبر المتواتر عنه اني تارك فيكم
الثقلين كتاب الله وعترتي اهل البيت وجعلهما حجة علينا الى يوم القيمة وامرنا بالاخذ بهما واكد شدة وورد عنهم انه يعرف هذا واشباهه من كتاب
الله حين سئلوا عن وضع المرارة على الاصبع حال الوضوء الى غير ذلك وفقهاء الشيعة في الاعصار والامصار كان ديدنهم الاستدلال به وعلى
ان الحاصل ان القران كلامه تعالى بعينه فاذا ظهر مرامه تعالى فلا يمكن التامل لانه في الحقيقة تامل في كونه تعالى حجة يجب اتباع قوله وامتثال امره
ونهيه والاعتداد بخطابه واحكامه ولا يرضى بذلك كافر فضلا عن مؤمن سيما ان يكون التامل من جهة ادعاء ظهور من ظواهر بعض الاخبار
واين سند القران ومتنه من سنده ومتنه واما الدلالة فربما كانت قطعية وربما كانت ظنية في غاية القوة وربما كانت ظنية مقابلة للظن
الحاصل من الاخبار مع انه حجة عندهم قطعا وما دل على حجيته يشمل هذا ايضا بل بطريق اولى لانه كلام الشارع القطعي سندا ومتنا بخلاف مفهوم
مفهوم كلام لا يعلم انه متن كلام الشارع لاحتمال كونه كلام الراوي وانه ليس من المعصوم اصلا او انه منه لكن متنه نقل بالمعنى هو الاظهر كما يظهر من مخالفة
الفاظ حديث واحد في مقامات متعددة ولانهم رخصوا النقل بالمعنى وغير ذلك وهي حجة عندهم قطعا مع ان ما يتوهمونه ليس الا محض التوهم ما دل
من ان علم القران مختص بالامام ولا شك في ان المراد علم الجميع وكل حكم يكون فيه اذ لا شك في ان الاطفال يعلمون ان مراده تعالى من ولا تقربوا الزنا
المنع عنه وامثال ذلك من الاحكام والمواعظ والقصص بحيث لا يحصى لا يفهمونه من قوله تعالى واما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه جواز
المتابعة بغير المتشابه وكذا من قوله تعالى هدى ونور وكتاب مبين وغير ذلك وتوهموا ايضا من انهم منعوا من تفسير القران بالراي وفيه ان التفسير
لا يكون الا في موضع لا يكون الدلالة ظاهرة والمطلب اتحاد القوة بانه لعله كان في حال نزول الايات قرائن فهو مشترك بين القران والاخبار فما
هو جوابكم فهو جوابنا مع انهم صرحوا بالاخذ بالقران على وجه يحصل القطع بان المراد ما يفهم من القران لا انه اذا ورد حديث يفسره مع ان
الحديث المفسر اذا خالف مدلول القران يكون داخلا في الاخبار المردودة على ما يظهر من الاخبار فما في الاخبار تجد وبالجملة ليس هذا ما ينبغي
الى الاستدلال وربما حكم بعض المحققين بان ظاهر القران ليس بحجة نعم صريحه حجة وهذا ايضا ليس شيئا يظهر وجهه من التامل في الادلة
والاخبار ومقتضى الادلة انه لم يقع في القران تغيير مانع من الاحتجاج والاصحاب متفقون على ذلك لكنهم اختلفوا في انه هل وقع فيه
تغيير لا يضر ... واخبار كثيرة هو الوقوع ثم اعلم انه وقع بين القراء ... وقد ملا العامة النزاع على عدم جواز العمل بقراءة السبع او العشرة المشهورة
والمشهور بيننا جواز العمل بقراءة الائمة السبعة المشهورة والدليل على ذلك تقرير الائمة بل الامر بانه يقرء كما يقرء الناس الى قيام القائم ولا بحث
في الاختلاف الذي لا يختلف به الحكم واما ما يختلف فيه الحكم فالمشهور التخيير في العمل بايها شاء وذهب العلامة الى رجحان قراءة العاصم بطريق

بين

وهذا

استصحاب

ابي بكر وربما استند بعضهم في حجية قراءة قراء السبع بما ورد في بعض الاخبار من ان القران نزل على سبعة احرف ولا دلالة فيه على القراءة السبع مع ورود في
الخصال عن الصادق ع حين قال له ان الاحاديث تختلف منكم ان القران نزل على سبعة احرف وادنى للامام ان يفتي على سبعة وجوه ثم قال هذا عطاؤنا
فامنن او امسك بغير حساب وظاهر هذا عدم كون المراد السبع المشهور مع انه ورد عنهم تكذيب ذلك وانه نزل على حرف واحد من عند الواحد

الفائدة التاسعة

قد عرفت انه لا بد للمجتهد من مراعاة العلوم اللغوية والعرف العام والخاص وانه لا يجوز التعدي عن مدلول
النصوص اصلا ورأسا فلا تغافل فيه وان من تعدى وخالف فقد ... يكون حاكما بغير ما انزل الله ومفتريا على الله
ومتعديا حدوده وانه عامل بالقياس هالكا ومهلكا للناس مبدعا في الدين ومضيعا لسنن المرسلين الى غير ذلك مما اشرنا اليه في الفائدة الاولى
والثانية لكن مع ذلك نرى انه من اول الفقه الى اخره في كل نص نص يقع التعدي والمخالفة بلا شبهة بل لا يجوز عدم التعدي ولو لم نتعد لحكمنا بغير ما انزل
الله وافترينا على الله وشرعنا في الدين الى غير ذلك مثلا اذا ورد ان الرجل اذا شك في الوضوء يفعل كذا وكذا واذا بال الجنب يغسل بوله نفهم منه
بمجرد ان المرأة بل الخنثى بل الصبيان والخصيان ايضا مشاركون بلا شبهة وبلا دليل يدل عليها ومع عدم علم وشعور بان الدليل ما ذا او ان
سند ذلك ومتنه كيف هل يصلح للحجية ام لا بل ربما لا يكون اثر او حديث يدل على ذلك وعلى تقدير الوجود فيها ظنيان وهذا الفهم والتعدي
قطعي والظنية يصير مستند الظن القطع ومع ذلك اذا اطلعنا على حديث مضمونه هكذا رجل حجم فيها لا ينبغي الحجر فيه لا نفهم المشاركة المذبورة
اصلا كما انا لو سمعنا حديثا ورد بول الرجل في البئر لا نفهم منه بول المرأة وغيرها وايضا لو سمعنا حديثا في الامر بقراءة دعاء يوم عرفة او جمعة
او وقت او مكان او عند فعل الى غير ذلك من حديث يتضمنه لا نفهم من ذلك الامر سوى الاستحباب ولا يتبادر الا ذلك من دون ان يكون
في ذلك الحديث قرينة او يكون اطلاعنا من الخارج على حديث يدل على عدم الوجوب وان سنده كيف ومتنه كيف وانه يقاوم هذا الحديث
ويترجح عليه حتى يترك التاويل فيه من جهته بل ربما لا يكون حديث يدل على عدم الوجوب اصلا ولسنا اصلا ان نكون مطلعين عليه وتحققه
ان تكون حين سماعنا لحديث الامر مطلعين ويكون بعد نظرنا وانه بجهة حكمنا بالاستحباب من جهة مقاومته ومع ذلك حين اطلاعنا على الامر في شيء
انه يتبادر الوجوب فاذا سمعنا اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه نفهم منه الوجوب الشرطي لاجل مثل الصلوة والاستعمال مع ان
مدلوله الوجوب الشرعي بعنوان الوجوب لنفسه ومع ذلك نفهم من لفظ الثوب البدن ايضا كك وكذا موضع السجدة والمساجد والمصحف و
الضرايح وغير ذلك ومن استماع لفظ البول نفهم ان الغائط والمني والدم وغيرها من النجاسات الى جوب الحقيقي ايضا كك ومن لفظ اغسل الظن في الف
لتفسيره الوجوب لغيره والنظر في الوجوب الشرعي لا الوجوب الشرطي بل جميع احكام النجاسات مثل التحريم ان وقع في اللبن وامثاله من المطعومات
والمشروبات وغير ذلك مما لا يحصى كثرة ونفهم تلازم جميع تلك الاحكام كل ذلك من لفظ اغسل الذي ليس مدلوله سوى اجراء الماء او المياه ايضا
على الموضع مع انه لم يرد حديث على ان احكام النجاسة الشرعية ما هي وانها ماذا فضلا ان يفهم الجميع من مجرد لفظ الغسل مع انه صرح صاحب
المدارك بان وجوب الغسل ليس وجهه منحصرا في النجاسة ولذا لا نفهم النجاسة في كل موضع ورد فيه اغسل وايضا اذا سمعنا ان الدم
اذا وقع في مرقة انه حرم تلك المرقة نفهم جميع احكام النجاسة من حرمة الشرب وغيرها من جميع المايعات والمياه المضافة مع انه لم يرد نص على ان
كل مايع ينفعل فضلا عن كل ماء مضاف مع انا نحكم كلية بعنوان الجزم مع انا اذا سمعنا ان الصدوق يجوز الوضوء على ماء الورد فحديث يدل عليه
لا نحمل في ذلك الحديث ان يكون جميع المياه المضافة يجوز الوضوء بها لان الكل متشاركة في الحكم وايضا اذا سمعنا انه منع الشارع من الوضوء
بماء وطئت الدجاجة علقة وقد دخل فيها نفهم ان كل ماء قليل ينفعل بالنجاسات من كل نجاسة من النجاسات العشرة وان كان بول الرضيع و
اقل من الدم وغير ذلك واذا سمعنا ان العذرة وقعت في البئر ينزح كذا وكذا لا نفهم ان جميع النجاسات كك وكذا اذا سمعنا الامر بغسل
الثوب من البول مرتين لا نفهم ان جميع النجاسات كك مع انه مجرد المنع عن الوضوء كيف يدل على جميع احكام النجاسة مع انه اذا سمعنا ان الفارة
اذا ماتت في قربة من الملح يجوز الوضوء منه نفهم منه مجرد ان القليل لا ينفعل بنجاسة من النجاسات مع انا نرى ان الميتة لا ينجس اللبن الذي
في ضرعها فلعل الماء القليل ايضا يكون مثل ذلك اللبن فكيف يدل على عدم انفعال الماء القليل بالملاقاة مع انا بعد ما جزمنا بالتعارض بين
حديث الفارة ورواية العذرة لا يحمل اختصاص كل بما دل عليه وجمعا للجمع ونحكم بفساد ذلك قطعا وبالجملة جميع ما ذكرنا واضح وكذا كون
المدار في الفقه على امثال ما ذكرنا ليس يخفى على من له ادنى فطانة فقد ظهر مما ذكرنا انه يحرم التعدي عن النصوص جزما ويحرم عدم التعدي ايضا جزما ويحرم
مخالفة النصوص جزما ويحرم عدم المخالفة جزما فلا بد للمجتهد من معرفة المقامين ومعرفة دليل التعدي حتى يكون مجتهدا لا معرفة ان ظن المجتهد
لا عبرة به كما ان المجتهد لا بد من ان يعلم ان هذا حرام حتى لا يدخل النار وعدم الفرق بين المقامين اعظم خطرا على المجتهد ولو كان احد لم يعرف
ولم يعرف ما به الفرق فيجرب في الدين تجربات كثيرة من اول الفقه الى اخره اذ كثيرا ما لا يتفطن بدليل التعدي فيترك التعدي او بدليل المخالفة
فيتركها كما انه يعتقد انه حرام ومخالفة حرام وربما يعكس الامر فيتعدى في الموضع الذي لا يجوز تعديه وما علمنا انه مما يجب فيه التعدي وكذا المخالفة
كما وجدنا غير واحد من العلماء انهم يفعلون كك ثم اعلم ان التعدي المعتبر عند الفقهاء كثير كما ذكرناه سابقا وذكرنا ايضا في الحاشية التي
كتبناها على مباحث القياس فلاحظ ونشير الى بعض هنا ايضا فنقول التعدي ربما يكون بعد ملاحظة امر مثل القياس المنصوص العلة ومثل
التلازم بين الحكمين مثل قوله اذا قصرت افطرت واذا افطرت قصرت ولا كلام هنا ايضا انما الكلام في مثل المواضع التي اشرنا اليها من انه بمجرد اللفظ نفهم التعدي

حماد

والغسل

او المخالفة ومعلوم ان ذلك لم يتحقق الا بعد البناء وهو التظافر والتسامع من المسلمين او الفقهاء او الاثر بطريقتهم وما فهموا من فتاويهم وما رسخ في
الخواطر من معاشرتهم ومخالطتهم فربما يكون اجماعا ضروريا وربما يكون اجماعا نظريا وربما يكون اجماعا ظنيا وربما يكون مجرد الشهرة بين الفقهاء
فلا بد التميز بين هذه الاقسام فان القسمين الاولين لا تأمل في حجيتهما والاخيرين وقع النزاع في كل واحد منهما فلا بد من التشخيص ومعرفة الدليل ثم لا
الاعتماد ثم الفتوى وكذلك ايضا التعدي نظرا الى تنقيح المناط وهو مثل القياس الا ان العلة فيه منقحة اي حصل اليقين بان خصوصية
الموضع لا دخل لها في الحكم وكذا اليقين بعدم المانع في مورد اخر فيجزم بالتعدي لامتناع تخلف المعلول من العلة مثل قول النبي صلى الله عليه وآله للاعرابي
حين سئل جامعت اهلي في شهر رمضان كفر فان القطع حاصل بان العلة هي الجماع فيه من غير مدخلية الاعرابية ولا كون الجماع بالزوجة الدائمة
بل المتعة والجارية والزنا ايضا كذلك وربما لا يحصل القطع بالنسبة الى الزنا وكيف كان فالقطع انما حصل من الاجماع وهو المنع شرعا والا لابد للتنقيح من
منع ونحن فيما نحن فيه سوى الاجماع ثم في بعض المواضع يصير التنقيح موجب الحكم على سبيل اليقين لكنه قليل جدا فالعمدة والاصل هو الاجماع ولذا قال
بعض المحققين انه لا يمكن فهم الحكم من حديث من اول الفقه الى اخره الا بمعونة الاجماع فلا بد من البحث عن الاجماع

الفائدة الحادية والثلاثون

قد عرفت فيما سبق ان نفس الاحكام الشرعية وموضوعاتها العبادات توقيفية موقوفة على النص عن الشارع ليس الا فاذا انه
الشارع فظهر انه اما ان يضبط نصه او ينقل الاخر نصه وحديثه بان يقول قال رسول الله صلى الله عليه وآله مثلا او يقول فعل كذا فانه في حكم النص وكذا لو نقل [illegible]
انه لم يضبط نصه لم ينقل الا انه يطلع على نصه من طريق اخر فهذا نسميه اجماعا وتفصيل ذلك ان الرسول صلى الله عليه وآله كثيرا ما كان ينص على حكم او عبادة
لم يضبط بان ينقل الاخر بل بينه انفس كاشفة تلقوه منه بالقبول وضبطوه في اذهانهم وشرعوا في العمل به في مقامات حاجاتهم وشاع وذاع
بينهم وكانوا يقولون للاخر ان الحكم شرعا كذا من غير ان يقولوا بعنوان الحديث والرواية لانه كان مسلما عندهم ومعلوما منها عندهم مفروغا
عنها وكان علمهم بذلك ضروريا من غير حاجة الى كتب اما لانهم سمعوا جميعا بانفسهم او حصل لبعضهم [illegible] التواتر والتسامع كما حصل العلم بوجود
مكة والبصرة ولا شك في انه ما كان كل واحد منهم دونه وقلم يكتب جميع ما سمع بل المدار كان على الحفظ في الاذهان والعمل بالاركان
المعروفة والمعهودة بينهم كما هو الحال في كل مكان وزمان الى الان سيما بالنسبة الى ضروريات الدين والايمان فانه من جهة البداهة
البداهة لا يكتب ولا يضبط كما هو الشأن في جميع الامور البديهية اما لا يكتب ولا يثبت الا نادرا من جهة تقريب وذاع بالنسبة الى ذلك
التأكيد ولذا ترى فقهائنا المتقدمين والمتاخرين لم يكتبوا لجميع ضروريات الدين والمذهب ثم تعرضوا لذكر نادر من جهة تقريب وذاع
كما تعرضنا نحن لذكر بعض في الفائدة السابقة ومع ذلك ليس اعتماد الذاكر واعتمادنا على ما ذكره ووجوده كعدمه ولا تفاوت بينه وبين ما لم
يذكر بل العوام ايضا يعرفون حقيقته ولذا لم يتحقق في مسئلة اجتهاد ولا تقليد ومنكره كافر وما يتبعه على ما ذكرنا ان امر الرسول صلى الله عليه وآله وشيعته
الائمة مع كونهم من الكثرة بحيث ملئت الامصار لم يرو كلهم عنهم بل لم يرو من كل الف منهم الا واحد وذلك الواحد ايضا لم يرو جميع فقههم بل
روى قليلا وكذا ضاع كثير من جميع رواياتهم جميعهم وما بقي ايضا تتبع الاحاديث حيث يظهر منها ان الائمة حين ما القوا الى الرواة حكما ما كانوا
يتبعون جميع احكام المسئلة بل القائم على حسب ان الراوي كان يعرف الباقي وكذا يظهر من اسؤلة الراوي ومع ذلك لا يروون جميع احكام
مسئلة كما رواه الفقهاء الذي سئلوا ثم ان البداهة التي ذكرنا ربما سرت من الطبقة الاولى الى الطبقة الثانية ومنها الى الثالثة وهكذا
الى ان وصلت الينا وهكذا في الغالب بما هو في الامور التي يعم بها البلوى وما غيرها فربما يصير كذلك ايضا بسبب دواع وتقريبات كان الامور التي
يعم بها البلوى ربما تصير خفية غير ظاهرة بسبب الحوادث كما صار مسح الرجل في الوضوء وامثاله لكن في زمان الائمة ظهر الحق فيها
بحيث صار ضروريا وبديهيا مذهب الشيعة وحال الشيعة فيها كحال امة النبي صلى الله عليه وآله في الضروري وربما يصير خفيا بالنسبة الى الطبقة الثانية او الثالثة
او الرابعة وهكذا الى امثال زماننا لكن بعد ملاحظة حال الطبقة الذين كان الحكم ضروريا عندهم ربما يحصل القطع بحقيقة الحكم وكونه عن نبيهم كما
نرى الان ان الخارج عن دين الاسلام اذا راى المسلمين متفقين في الصلوة الخمس والاذان وغير ذلك وانه لو يسأل احدا منهم فيها [illegible]
يحصل له القطع بان هذه الامور من دينهم وانها في دينهم كما انا اذا رأينا الحنفية كلهم متفقة على طريقة والشافعية كلهم على طريقة غير طريقة
الحنفية يجزم بان كل واحد منهما من دينهما فاذا ثبت باتفاق المسلمين او الفرقة المحقة بل اذا رأينا مقلدي مجتهد اتفقوا على طريقة او حكم [illegible]
به اعتقدهم يجزم ان ذلك من مجتهدهم فاذا ثبت باتفاق جميع المسلمين او الفرقة الناجية وايضا اذا رأينا فتوى من فقيه ماهر متشرع [illegible]
النبي يحصل في نظرنا رجحان بانه حق وان كان يجوز الخطاء عليه لكن ليس وجود هذه الفتوى بعينها كعدمها من دون تفاوت اصلا
ولذا يحصل لمقلد المجتهد ظن بحقية فتويه بالبديهة بل ظن قوي بحيث يطمئن ويعمل ويجعل حكم الله تعالى في عباداته ومعاملاته وليس فتوى المجتهد
مثل عدم الفتوى على السواء بالبديهة ومن يدعي ذلك فلا شك في انه مكابر واذا كان الراجح طرف الحقية فمع موافقة فتوى فقيه اخر
وانضمامه يقوى الظن والرجحان لان بنفس الفتوى يحصل رجحان وبالانضمام والموافقة رجحان اخر وهكذا اذا انضم معه فتوى اخرى
[illegible] وكذا الى ان يصل الى حد العلم كما هو الشأن في الخبر المتواتر وبه يظهر الاجماع على الخبر المتواتر انا نرى الفقهاء مختلفين في الفهم والمذاق
والمشرب في اصول الاحكام وفي نفس الاحكام واسبابها وما يناسبها غاية الاختلاف ومع هذا كلهم متفقون على انه لا يجوز للمجتهد ان يقلد
مجتهدا اخر ويوجبون على كل مجتهد بذل تمام جهده واستفراغ جميع وسعه ومراعاة جميع شرايط الفهم والاجتهاد ويأمرون ويجدون [illegible]

بل كلهم

بل كلهم الزموا بتجديد النظر ولذا وقع من كل منهم اختلاف كثير في الفتوى فاذا كانوا مع هذه الحالة متفقون فلا يبقى للمتأمل مجال هذا مع انك قد
عرفت في الفائدة السابقة وجدان الاجماع في كل مسئلة مسئلة بحيث لا يتم مسئلة من حديث او ابدا الا بالوجدان نجد بالبديهة ان منشأ هذا
العلم ليس الا التظافر والتسامع ومن يخفى على المتتبع المطلع ان كل واحد واحد من الاجماعات لم يصل الى حد البداهة بحيث يكون المتأمل
فيه كافرا ويكون بحيث لا يقبل الاجتهاد والتقليد بل يكون العامي والفقيه حالهما واحدا في العلم كما هو حال الضروري وعلى الرجحان ان يحصل
اتفاق المسلمين او الشيعة العلم الى حد الضرورة فحصول العلم الذي لم يبلغ الى حد الضرورة بطريق اولى لان هذا العلم مقدم رتبة على
العلم الضروري وفي تجويز حصول العلم البديهي من الاتفاق دون العلم النظري ما فيه والمجوز لحصول الضروري من الاتفاق دون ما هو اضعف
من الضروري مكابر عنود ومنكر للبديهة كما هو غير خفي وصرح بسداد الكل في شرح [illegible] ان العلم الضروري في كثير من الاحكام حاصل
للعلماء والعوام فاذا جاز ان يصل الى حد الضرورة للعوام والخواص قطعا فاي استبعاد في ان يصل الى حد القطع او الظن للخواص او لبعضهم
انتهى ووافقه على ذلك غير واحد من المحققين مع انه بديهي فلا يحتاج الى الاستشهاد فما يحصل من الاتفاق على درجات اعلاها البداهة
للخواص والعوام ويسمى الضروري ضروري الدين او المذهب وقد عرفت الفرق بينهما ويسمى بالاجماع ايضا واوسطها العلم للخواص ويسمى بالاجماع
وادناها الظن ويسمى بالشهرة وسنذكر هنا الاجماع المنقول بخبر الواحد الذي هو الاجماع ظني وبالجملة لا نزاع بين الشيعة في كون
الاجماع حجة بل لا يمكنهم النزاع لان الاجماع كاشف عن قول المعصوم عليه السلام فهو طريق الى الحجة كالخبر وطريق قطعي ولا نزاع بينهم ايضا في وجوده
والعلم به ومدار الشيعة من الكليني ومن تقدم عليه ومن تأخر عنه على العمل في كتبهم الاستدلالية والاصولية والاخبارية والفقهية
كما اشرنا اليه في رسالتنا في اثبات الاجماع وبينا الكلام فيه وابطلنا الشكوك الواهية المخالفة للبديهة فيها والرسالة في غاية المتانة
فليلاحظ وايضا الشيعة واهل السنة وايضا يدل على حجية الاجماع الاخبار المتواترة في ان الزمان لا يخلو عن حجة كي ان زاد المؤمنون شيئا
ردهم وان نقصوا اتمه لهم ولولا ذلك لاختلط على الناس امورهم ومضمون هذه الاخبار ضروري مذهب الشيعة وجعلوه من الاصول
ايضا واصول الدين في كتبهم الكلامية واختار الشيخ هذه الطريقة لحجيته ووافقه غيره من المحققين ويعضده ايضا ما ورد من انه لا يزال
الطائفة من امتي على الحق واطلاق هذه الاخبار يقتضي انه متى وقع الاجماع يكون حجة وبعضها ما دل على ان تقرير المعصوم حجة واعترض
على هذه الطريقة بانه يمكن ان يكون الامام يكتفي بحديث منهم في رد المجمعين اذ لا يجب على الامام ردهم بنفسه او ما كانوا يعقلون وكان امرهم
اراءة الطريق لا الايصال الى المطلوب ومعلوم ان كلا منهم واحد لا حاجة الى كلام جديد وفيه ان هذا الاعتراض لو تم لاقتضى عدم حجية تقرير
المعصوم ومع ذلك لا يرد على الاجماع الذي ليس له معارض لان معارضه لا يشاهل التردد والحجية اذ ليس مثل هذا ردا واراءة الطريق
قطعا واما الذي يتساهل فالعادة المعروفة من الفقهاء انهم بعد بذل جهدهم يقولون بحجية الشيء ولو لم يقل بها كلهم فبعضهم لا اقل
منه فقط [illegible] لم يقل احد منهم اصلا فلا شك في ان مثله لا يشاهل الحجية قطعا كما لا يخفى على المطلع باحوال الفقهاء على ان كل فقيه يستفرغ
وسعه ولا يقول بشيء الا من مستند قطعا فاذا كان مع الاستفراغ لا يقول بهذا المعارض حتى يعدل عنه الى ما يقتضي خلافه فلا شك
في ان المعارض عنده مرجوح لا يجوز الاخذ به فضلا عن ان يتفق الكل بخلاف المعارض اذ يصير المعارض مقطوعا بفساده واعترض ايضا
بانا نرى الخلافيات كثيرة وفيه ان استدلال الشيخ انما هو بما ورد في المتواتر من انهم لا يدعون المؤمنين ان يجمعوا على الباطل والخطاء لا انهم
يمنعونهم عن الاختلاف بين الشيعة هذا مع ان المستند الشرعي في الخلافيات موجود قطعا وهو يكفي لاراءة الطريق كما اشرنا اليه والمقصر
عليه ان يرجع وغير المقصر يكون حكم الله تعالى بالنسبة اليه هو ما ادى اليه اجتهاده اذا كان من مستند شرعي كما انهم في زمان الحضور
كانوا يلقون الخلاف بين الشيعة ويأمرون احدهم بخلاف ما امروا به الاخر وما كان ذلك منافيا لما قالوا ان زاد المؤمنون ردهم
وان نقصوا اتمه لهم مع انهم ربما كانوا لا يرضون بالاجماع على الخطاء بناء على انه لا بد ان يكون طائفة من الامة على الحق ولا يتفق الكل
على الضلال [illegible] اليه قوله ولا يزال طائفة او قوله ان زاد المؤمنون وان نقصوا وقوله لاختلط على الناس امرهم وما يعضد حجية الاجماع قوله [illegible]
بالمجمع عليه فان المجمع عليه لا ريب فيه اذ هو تنبيه واضح على حجية المجمع عليه لما فيه من التعليل بعلة عقلية ظاهرة لا شرعية تعبدية حتى يتوقف على
بالخبر او الحكم المجمع عليه مضافا الى ان العلة المنصوصة حجة مع انك عرفت ان اجماعنا هو الخبر المجمع عليه الا انه لم ينقل لنا ذلك بطريق قطعي مثلا
بل [illegible] الكل والقدر الذي يحصل به العلم بذلك الخبر كما قلنا وبالجملة هذا دليل مستقل على حجية الاجماع ويعضده ايضا بعض الاخبار
الواردة في الامر بلزوم الجماعة وان من فارق جماعة المسلمين قيد شبر خلعت ربقة الايمان من عنقه وهي كثيرة لا يبعد انه يدل على حجية الاجماع [illegible]
ايضا ان المستضعفين ان اهتدوا بالمتفق عليه عملوا كما ورد في الاخبار وقد عرفت ما ذكرنا طريقين للاجماع وههنا طريق ثالث وهو انه ربما يحصل
العلم العادي الاجمالي باتفاق جميع علماء الاسلام في الفتوى من قبيل ما يحصل له العلم الاجمالي بكلية الكبرى في الاشكال ولا شك في امكان
حصول العلم الاجمالي بل المدار في الاستدلال الا على ذلك والعلم [illegible] ضروري الدين والمذهب من هذا القبيل فاذا امكن البديهي [illegible]
مانع من الكسبي كما اشرنا وصرح بعضهم بان المراد من دخول قوله في الاقوال هو ان يكون قوله موافقا للاقوال لا ان يكون شخصه داخلا
في اشخاصهم والمغالطة [illegible] في حكم امكان هذا في المغالطة في عدم امكان الاستدلال لكن على هذه الطريقة لا بد من وجود مجهول [illegible]

لان الجميع لو كانوا معروفين في النسب يكون اجماعا قطعا يكون الامام من جملتهم ام لا لان بعد معرفة شخص الامام يكون الحجة قوله ثم فالاجماع لو تحقق في
عدم المعرفة غير بشخصه فان الاجماع حجة من حيث انه كاشف عن قوله ولا مانع من ان لا نعرفه بشخصه في جملة المجمعين ونعرف قوله في جملة الاقوال
كما هو الحال في الضروريات وايضا على هذه الطريقة يضر خروج مجهول النسب الذي ليس بامام وايضا على هذه الطريقة لا يمكن
الاطلاع على الاجماع من جهتها في امثال زماننا من غير جهة النقل وايضا على هذه الطريقة لا يتحقق الاجماع من مجرد عدم ظهور المخالف

الفائدة الحادية والثلثون

اعلم ان الاجماع ربما يحصل من اتفاق الاكثر مثل الاجماع على حرمة القياس وعدم وجوب قراءة دعاء الهلال
الى غير ذلك وهو في الفقه كثير الاجماع ربما يكون بسيطا كالامثلة المذكورة وربما يكون مركبا كما مر في انفعال الماء القليل ان الاجماع في
في انه ان انفعل من العذرة ينفعل من البول ايضا وكذا سائر النجاسات الا ما لابد وكذا الطرف من الدم على اشكال فيه ايضا وهذا الاجماع ايضا
في الفقه كثير ولا يجوز خرق هذا الاجماع عندنا لاستلزامه مخالفة قول الامام فلو ثبت من نص بعض مطلوب احد الطرفين فلابد من القول
واكثر التعديات من النصوص من جهته ولما كان المجتهد هو الذي يفهم الحكم من الدليل لا انه يفهم الدليل من الحكم يحصل الفقه من الدليل و
يعرفه من جهة كل واحد منهم لا يعرف ان الفقه من ابن حنبل واما المقلدون الغافلون فيعرفون من اول الامر فتوى المجتهد ويرسخ في ذهنهم
غاية الرسوخ كما انه يحصل له ذكره كثير من الشرع ايضا بالتظافر والتسامع ثم يشرع بعد ذلك في الحديث والاية ويريد ان يجتهد فلا يفهم
منها سوى ما رسخ في ذهنه فلابد ان يفهم الدليل على حسب ما رسخ في ذهنه عكس المجتهد فربما يفهم من لفظ الارض معنى السماء ومن الحر معنى
البرودة فيزعم انه مثل المجتهد يحصل له الفقه من الدليل ولا يتفطن بان امره بالعكس ومن جهة عدم تفطنه بما في الفقه والفهم يخرج الفقه كثيرا
عن الوضع الذي يجب ان لا يتعدى فربما يتعدى قياسا على الوضع الذي يجب فيه التعدي وربما يعكس الامر ومع ذلك يشنع على الفقهاء بانهم يتعدون
ويقيسون ويقولون ما لا يعلمون وربما يتمسكون بالشبهات التي تمسك بها السوفسطائية في ابطال البديهيات في ابطال الاجماع اشرنا اليها والى شناعتها
في رسالتنا في الاجماع وربما ينكرون مطلق الاجماع بان ناقل الاجماع ليس بمعصوم فربما اخطأ في فهم الاجماع ولا يفرقون بين نفس الاجماع و
بين المنقول بخبر الواحد منه والاول متفق عليه بين الاصحاب والثاني مختلف فيه وان كان المشهور حجيته ايضا مع ان الخطأ وقع في الاحاديث كثيرا غاية
الكثرة ومع ذلك لا يعتنون بهذا مع انهم يحتجون بها ولا يتزلزلون منها ولابد وان حال الاجماع المنقول بخبر الواحد بل في الحقيقة هو نوع من خبر
الواحد لما عرفت من ان الاجماع عندنا يرجع الى السنة والحديث وقد عرفت ان الخبر الظني لا يكون حجة حتى يثبت حجيته بدليل شرعي وان المعتبر على
والسنة في الحقيقة هو الدليل الشرعي فلو كان ذلك الدليل شاملا لكل خبر لا جرم يكون شاملا للاجماع ايضا وحيث للشامل في حجيته والا كان خبر
الواحد ذا خلاف الظنون المحرمة وسوى الاجماع عن باقي الادلة ... والاجماع انما هو في خبر الواحد في الجملة مسلم وتمام الكلام في الرسالة
والاعتراض عليه بان السيد والشيخ ربما يريدان من الاجماع ما هو المصطلح عند العامة لعله ليس بشيء اذ مضافا الى انه نوع تدليس قد عرفت
ان اجماع العامة حجة عند الشيعة ايضا فالقول بانهما يكتفيان بمجرد اجماع الجميع في عصرهما مع قطع النظر عن قطعهما بقول المعصوم فيه انه ايضا
تدليس لا يشينه في حصول الظن لنا منه بقول المعصوم اذ اتفاق جميع الشيعة في عصرهما يورث الظن بذلك قطعا والاجماع المنقول لا يفيد
سوى الظن والاعتراض عليه بوجدان المخالف فمحض الغفلة لانه كالاعتذار بان المراد منه الشهرة وغيرها لان الاجماع عندنا ليس اتفاق الكل بل
عرفت ان كثيرا من الاجماعات كذلك والاعتراض بالمخالف ممن نقل المدعي او غيره ليس ايضا بشيء لان الادلة والامارات كلها او جلها لا يخرج
عن ذلك وسيما الاحاديث والعلوم اللغوية بل ربما يتحقق المخالفة في غاية الكثرة كما في تخصيص العمومات واستعمال الامر في غير الوجوب وغير
ذلك مع انه ربما كان الحكم صدر عنهم واتفق على كل واحد طائفة الى ان يحصل القطع كما في العمل بخبر الواحد لا يبقى الخبر حينئذ والاجماع حينئذ
لانا نقول ما دل على حجية خبر الواحد يشمل الامرين معا مع ان المكاشفة حدسي والمنقول بالمعنى ايضا حدسي وكثير من الاخبار يتوقف فهمها الحدس
كما حقق في الاصول الكثيرة مع ان جميع الاخبار الاحاد يتوقف على الاصول والظواهر لما عرفت فتم واما الشهرة بين الاصحاب فاختلف في حجيتها
والمشهور عدم الحجية وان كانت مرجحة للخبر وقال بعض الفقهاء مثل الشهيد وغيره بحجيتها محتجا بان عدالتهم تمنع من الاقتحام في الفتوى
من غير دليل واجيب بان الخطاء جائز عليهم وفيه ان هذا مانع عن القطع واما الظن فالظاهر انه ليس بمانع عنه وسيجيء الكلام في ملحقات الفوائد ذلك
مع ان المشهور ان الشهرة ليس بحجة فكيف يصير حجة لما ذكر ومع ذلك لا ينبغي مخالفة المشهور لما ذكر ولما نبهت وربما ان لما ذهب اليه
المشهور حجة واضح مبتنية ... ولعله في الشاذ ايضا يكون النصوص حتى لا ان يبقى بعدم حجية امثال هذه الظنون ثم ربما نبه
عدم حصول الظن من الشهرة بين المتأخرين عن الشيخ بادعاء ان الفقهاء بعده كلهم مقلدون له وهذه الدعوى في غاية الغرابة لان
مخالفة المتأخرين لرأي الشيخ اكثر من ان تحصى بل ربما يخالفه بعضهم مع بعض ... بل لو وجدنا نشهد انهم في كل مسئلة يتاملون و
يجتهدون ومن كثرة التأمل وتجديد النظر وقع منهم الخلاف كثيرا في فتاويهم بل وفي كتاب واحد ربما يفتون بفتوى مخالفة نعم الشهرة
بين القدماء اقوى من حيث قرب العهد وان كان المتأخرون ادق نظرا واشد تاملا وازيد ملاحظة ومن هذه الجهة يظهر القوة
في شهرتهم ومن هذه الجهة يكون ارجح من شهرة القدماء فتم ثم اعلم انهم كثيرا ما يدعون الاجماع ويريدون مجرد الوفاق لا كونه كاشفا عن قول
المعصوم ايضا بناء على انه لا معنى لكون هذا المجمع عليه قول المعصوم بل يظهر ذلك في عباراتهم مثل انهم يقولون اجمع اهل اللغة

اجمع

(Margin notes: وايضا — حال الخبر الواحد — حجيته — دخل عصرهما)

اجمع الاصوليون او اجمعت الصحابة على تصحيح ما يصح عن فلان او اجمعت الشيعة على العمل برواياته فلان كما مر الاشارة اليها ولا يخفى ان مثل هذه الاجماعات تعتبر في
مقام اعتبار الظنون والرجحان والقوة اذ لا شك في حصولها منها من حيث كونهم اهل الفن والمهارة والخبرة بل ربما اقوى من كثير من الظنون والرجحان من
بل الخبر الذي اتفق الشيعة على العمل به اقوى من الصحيح بمراتب

الفائدة الثانية والثلثون

فعل المعصوم حجة وهل الاصل فيه
الوجوب والاستحباب او الاباحة الا ان يظهر وجهه فقيل بالاول لما ورد من الامر بالاتباع مطلقا واجيب بان الاتباع هو فعل ما فعله على الوجه الذي
فعله فالذي يفعل بعنوان الاباحة فعله بعنوان الوجوب لا يكون متابعة فالذي يفعله المكلف بقصد الوجوب لعله كان مباحا فتامل وايضا كثيرا
من افعاله لا يجب علينا بعنوان قطعا فكما يجوز التخصيص كذا يجوز حمل الامر على الطلب وان يفعل كل فعله على الوجه الذي فعله فتم وقيل بالثاني للاحتياط
لدورانه بين الوجوب وغيره والاحتياط عندهم مستحب لاصالة البراءة كما مر وايضا الاقتداء بهم حسن على كل حال وقيل بالاخير لاصالة البراءة
وفيه ما عرفت ثم اعلم ان فعلهم ربما يكون بيانا للمجمل فيجب مراعاته في تحقق المجمل والبيان به وربما يظهر من القول مثل قوله صلوا كما رايتموني
اصلي او بالقرائن ومع هذا ان صدر عنهم افعال في مقام البيان فما كان منها مستحبا عندهم في المقام علمنا انه من الكيفية وما كانوا عليه وقيل ...
الى ذهننا انه ليس بداخل لابد قيل مثل الستر في الصلوة وكذا ما يتوقف على فعله شيء اخر من اجزاء المطلوب كالهوي للسجود والنهوض للركعة ومثال
من الانتقال من جزء الى جزء اخر للصلوة ثم للمتحدث قد يصدر بكيفيات منها ما يحكم بجزئيته مثل سوقهما او بطؤهما بحيث لا يعد عرفا
التكليف بالخصوصية بحيث لا يتفاوت اصلا ومنها ما يتردد في دخوله وعدم دخوله مثل انه متى فرغوا من جزء في الوضوء شرعوا في جزء اخر وانه
ابتدأ في الغسل من اعلى الوجه واليدين الى الاسفل ... الاتفاق وانه داخل في الكلي او انه داخل في الكيفية ثم نفس الفعل الذي
كان الفعل بيانا له اما ان يكون واجبا فقط او مطلوبا منه واجب ومنه مستحب والثاني قد يتردد في الدخول في الواجب والمستحب ثم المتردد فيه هل
يجري فيه اصل العدم بان يبقى الاصل عدم الدخول او عدم الوجوب ولا بل يستدعي البراءة اليقينية او العرفية قد مر الاشارة الى ذلك فان قلت
تعلق التكليف بالمجمل كيف يمكن لان التكليف انما يكون بالشيء المعلوم فالقدر الذي لم يعلم انه مكلف به يثبت التكليف بخاصة لاصالة البراءة
فانه يعلم قلت التكليف والخطاب انما تعلق بالمجمل قطعا وبعد امكان الامتثال ولو بارتكاب مقدمة فلا مانع من التكليف كما مر في بحثه وتحقق
لو يعرفها الشخص او عرض له فالمقتضي موجود والمانع مفقود ثم اعلم ان تقرير المعصوم ايضا حجة وهو ان يفعل بحضوره او اطلاعه على الفعل ولم ينكر على
الفاعل او يظهر من مكلف اعتقاد بوجوب شيء او حرمته او غيرهما من الاحكام الشرعية فاقره عليه ولم يمنعه عنه اذ الظاهر من المقام رضاه بهما
والظهور يكفي لما عرفت من كون المدار عليه ويشترط ان لا يظهر مانع من الانكار من تقية او مصلحة وظن عدم المانع يكفي بل كون الاصل عدمه
واعلم انه قد وقع الخلاف في ان الحكم الذي حكم به المعصوم في الرؤيا هل هو حجة ام لا قال بعضهم بالحجية لما ورد من راه فقد راه وان الشيطان
لا يتمثل به وقال بعضهم بعدم الحجية لانه لا نوع ان يعرف بصورته في اليقظة حتى يعلم في المنام انه هو وصورته ما راه صورته ولجاز انه ورد في زمان
الائمة مثل الرضا ع ان الراوي قال رايت رسول الله ص في المنام فقال هو رسول الله من راه فقد راه ومعلوم انه في ذلك الزمان ما كانوا
راوه ع لكن ربما يرى احد منهم في المنام بصورة عالم او صالح ويظهر بعد اليقظة انه كان ذلك العالم او الصالح مثل الرؤيا التي راه ...
ما يرى كثيرا الا ان يقال ان الصورة صورتهم ع الا انهم ع اظهروا ... لاظهار الجلالة لذلك العالم او الصالح مع ان كثيرا من المنامات يظهر منها
العجز او غيرها من القرائن التي يظهر بها ان الصورة صورتهم والحكم حكمهم ع وشرط بعضهم بان لا يكون منافيا للاحكام التي وصلت الينا

الفائدة الثالثة والثلثون

اعلم ان الفقهاء كثيرا ما يقولون هذا النص مخالف للقاعدة فلا يكون حجة على هذا ...
فربما يطعنون عليهم بان النص اذا كان كلام الشارع ظاهرا كان حجة فلا وجه لهذا القدح اذ يجوز ان يكون مورد النص مستثنى عنها كما ان
كثيرا من الموارد مستثنى منها وفاقا وايضا القاعدة امر كلي واذا ورد عام وخاص وتنافيا فالظاهر ان الخاص مقدم وفيه ان العام والخاص المتنافيين
اذا كانا متكافئين او الخاص اقوى فالخاص مقدم واما اذا كان العام اقوى فلابد من الحمل على العام والخاص يطرح او يؤول بحيث يرجع الى العام المعارض
اذ المعارض اذا كان اقوى فالعمل به متعين لانه الراجح ومقابله يصير مرجوحا وقد عرفت ان المرجوح لا يمكن ان يجعل حكم الله لان معنى كونه حجة
ان الظن انه حكم الله وايضا ورد في الحديث اذا ورد عليكم فاعرضوه على السنة فان وافق فخذوا به والا فذروه وكذا ورد كثيرا بالنسبة الى القرآن
كما اشرنا سابقا وشرط هذا ما هو اشتهر بين الاصحاب وغير ذلك فان كان القاعدة من هذه الامور لا جرم يكون المعمول به الخارج بلا تامل
لما ورد في تلك الاخبار وغيرها مضافا الى الاعتبار وكذا ورد عنهم ع اعرضوا الحديث على سائر احكامنا فان وجدتم يشبهها فخذوا به والا فلا
القاعدة اذا كانت قطعية فلا يجوز ان يخصصها ... على اصلا عن ظني وبالجملة لا شبهة لاحد في بعض المواضع ولا تامل في ان النص المخالف ليس حجة في
من الطرح او التاويل مثل ما ظهر من بعض الاخبار من انه يجوز ان ... حال الاضطرار وان الشيء ربما يصير حلالا ... حال
الاضطرار ومثل ان الماء القليل ينفعل بالميتة المتخللة دون غير المتخللة الى غير ذلك مما هو في الفقه في غاية الكثرة وكذا الاشبه في بعض المواضع في
خروج صورة عن الكلية والقاعدة مثل جواز بيع الابق منضما وبيع ... وغير ذلك مما هو في الفقه في غاية الكثرة وكثير من المواضع صار محل
النزاع والاختلاف لاختلاف الانظار واضطراب الافهام ... القاعدة ... بما ذكرناه من ان هذا في الحقيقة من جملة العام والخاص المتنافي في الظاهر فلابد
من اعتبار ما هو المعتبر في تخصيص العمومات وان الافهام مضطربة ايضا في التكافؤ وعدمه ثم اعلم ان النص لو خالف القاعدة او الاصل لا يكون حجة اجماعا ويطرح

كانت

(Margin notes: لابد من اعتبار ليتحقق المطلوب لان الاصل عدم كون ما بقي هو المطلوب ولان شغل الذمة — انه من — ما كان راه في ذلك الزمان — اقوى — هو — لاحد)

من ابا بأول الشك ما ورد ان النبي اذا الحلت بالاغتسال نقضي صومها دون صلواتها وهو غير ذلك وهو كثير لكونه من الشواذ والشاذ لا عمل عليه عندهم لو منع
الوثوق والاعتماد عندهم وورد الذي يصح به ايضا فاما ان يطرح او يأول حتى يخرج عن الشذوذ واما النص الذي لم يوجد فتوى بمضمونه فهل هو ايضا كذلك
على ما الشاذ بناء على ان الناقلين له والمطلعين عليه لم يفتوا بشأنه اصلا والا لوجد قائل واحد بمضمونه لا يقتضيه عادة الفقهاء او انه ربما غفلوا عنه
او عن دلالته او كانوا متاملين في شموله عموم ما دل على حجية خبر الواحد ولا يصلح مجرد عدم وجدان القائل بمضمونه للتخصيص فيه خلاف لاختلاف
الافهام فيه ايضا ثم

الفائدة الرابعة والثلثون

اكثر الفاظ الاية والحديث خالية عن القرينة فيجب حملها على المعاني الحقيقية
بناء على ان الاصل عدم القرينة فلا يصلح ارادة غير المعنى الحقيقي منها كما مر ومعلوم ان المرجوع غالبا الى اللغة والعرف ومعلوم ايضا ان العرف غالبه
المجازات وكذا اللغة كما صرح به المحققون وظاهر على المتتبع العارف فلا بد من معرفة معنى الحقيقي عن المجازي وتميزه عنه لانهما مخلوطان خلطا تاما
يصعب التميز ولا يمكن الا بالقواعد الاصولية الا ان صيغة افعل تستعمل في زمان مختلفة شيء ومن شدة الخلط وقع النزاع بين ارباب
المعرفة فيها لكل طائفة منهم يقول الى ان يحقق اقوال كثيرة وهكذا بالقياس الى كثير من الالفاظ فلا بد من معرفة امارات الحقيقة والمجاز وهي متعددة الاول
نص الواضع وان كان بقول لا يسلم لكنه اذا ان الظاهر منه انه حقيقة فيه او يذكره معددا على المعاني لبعد ان يكون الجميع المجازات او المجاز متعددا الثانية
التبادر اما مطلقا او من حيث الارادة على الخلاف مثل الاشتراك على الاول لجميع المعاني متبادرة على الاجتماع وعلى الثاني جميعها متبادرة على سبيل البدل
ولا تميز بينهما وعلامة المجاز عدم التبادر وربما جعل علامة الحقيقة عدم تبادر الغير وعلامة المجاز تبادر الغير كما علم انه من المسلمات ان المطلق ينصرف
الى الافراد الشائعة فيكون غيرها غير متبادر مع انه من الافراد الحقيقية لا المجازية لعدم صحة السلب مع انه من المسلمات ويمكن ان يوجه التبادر على صورتين
الاولى انه هو المراد لا غير وانه المعنى ليس الا وهذا علامة كون المعنى هذا الحقيقة فيكون عدم هذا التبادر علامة المجاز والثانية تبادر الفرد الشائع من الاولى
الحقيقي لانها المعنى ليس الا لا غير الشائع في محل الشك نعدم التبادر بهذا المعنى ليس علامة المجاز لكن هذا لا يخرج عن الاشكال الظاهر فالاولى من هذا ان يقول عدم التبادر
علامة المجاز ان لم يمنع مانع مثل انه ثبت من الواضع نص على كونه حقيقة ومثل عدم صحة السلب وغير ذلك واعلم ان تبادر كل قوم علامة الحقيقة في اصطلاحهم
فقط فلو كان يتبادر من كلام اللغة مثلا معنى في عرفنا فلا يدل على انه حقيقة لغة بل حقيقة في عرفنا نعم لو لم نجد له معنى حقيقيا سواه فالاصل عدم النقل
الكلامين فيكون معنى حقيقيا لغة ايضا وان وجد له معنى حقيقي اخر فلا ينفع التبادر لاثبات غير عرفنا ومن لم يفرق بين المقامين وقع منه خلط فلا يعرف
الاصطلاحات الحادثة ولا يفرق بينها وبين اصطلاحات زمان المعصوم وغيرها من الاصطلاحات القديمة ويخبط خبطا كثيرا كما مر اشارة الثالثة
صحة السلب للمعنى المجازي وعدمها للمعنى الحقيقي وهذه ايضا بالنسبة الى عرفنا كسابقتها واورد عليها انه ان اريد صحة سلب المعاني الحقيقية فلا نسلم
وان اريد المعنى الحقيقي ففيه دور واضح والجواب عنه انا نريد سلب ما يستعمل فيه اللفظ المجرد من القرينة وما يفهم منه عرفا ان الاشتراك في نوعين الرابعة الاطراد
ان يقال للبليد انه ليس بحمار ولا يصح ان يقال لعين رجل او بشر او انسان والحاصل ان التحير الرفيع وعدمها التحير فيه امارتان الرابعة الاطراد
للحقيقة وعدم الاطراد للمجاز فانه يقال اسئل القرية ولا يقال اسئل البساط عن كذا اسئل زيدا او عمروا وهكذا كل من يكون قابلا للسؤال عنه حقيقة
وعدم الاطلاق الصحيح والفاضل على الله تعالى اما من جهة ان اسامي الله تعالى توقيفية او من جهة انها موضوعة لمن هو من شأنه البخل او الجهل وكذا
في امثال غيره فانه منقول الى ما هو متفق ويكون تجاوزا ثم اعلم ان من ليس له معرفة باصول الفقه لا يميز الحقيقة من المجاز فيخرب تخريبا كثيرا في الفقه
وربما لا يميز اصطلاحا من اصطلاح فيخرب ايضا كما اشرنا ومن جملة ذلك انه ربما يرى اصطلاحا معتبرا من نفسه فيتوهم انه اصطلاح المعصوم والرواي
ولا يدري انه اصطلاح لجنابه منه في حكم الشارع لا في معنى لفظ الشارع وظهور اصطلاح منه او الراوي مثلا يرى انهم يعرفون البيع بانه ايجاب وقبول
كذا وكذا فيتوهمون انه اصطلاح الشارع كذا الى غلط لان الشارع ما غير الاصطلاح في البيع وامثاله عند الفقهاء لاصالة العدم وبقاء ما كان
على ما كان والتبادر وغيره من الامارات مضافا الى اتفاق الجميع ولذا يشرعون في اثبات قيود التعريف وان كانوا يقولون بثبوت الحقيقة الشرعية
يرجع الى الاصطلاح الشارع وعلى القول بعدمه بمجرد القرينة الصارفة عن اللغوي يرجع اليه كما اشرنا سابقا ولا يدري انه ليس اصطلاح المتشرعة بل اصطلاح
الفقيه في كتبه الفقهية وربما كان اصطلاح فقيه واحد اصطلاح المتشرعة اصطلاح جميعهم من الفقهاء والعوام من جميع المسلمين مثل الوضوء والصلوة ومن
التوهم المذكور يتوهم ان الجنود داخل في الماهية لانها شرط في الصحة فيصير منه التخريب والفساد ومن هذا القبيل ان الفقهاء ربما يذكرون معنى
للحديث اجتهادا او تأويلا جمعا بين الادلة فيتوهم انه المعنى الحقيقي ومؤدى الحديث الواقعي فيقلدون ويجزمون واشد من هذا انهم بمجرد الاستعمال الخالي
من جهة القرينة يحكمون ان المستعمل فيه حقيقة زعما منهم ان الاصل في الاستعمال الحقيقة وقد عرفت فساده وعرفت الحق والحمد نعم بعض القدماء جعل هذا
امارة الاصل من جملة امارات الحقيقة لكن في موضع لا يكون فيه المجاز وعرفت فساد هذا ايضا والذي لم يعرف اصول الفقه ربما يحكم بالحقيقة من جهة هذا الاصل
وان كان في موضع يكون فيه امارة المجاز بل ربما امارة ربما يحكم بعدم الحقيقة في موضع يكون فيه امارات الحقيقة بل ربما يجعل ما ذكر في الحديث
من معنى لفظ فهم من القرينة معنى حقيقيا في عبارة اي شخص يكون مثلا اذا وقف شخص شيئا على ساكن حول قبره يحكمون بان حد الحول خمسة فراسخ لما ورد
في بعض الحديث او اثني عشر او دحو مكة وربما يتوهمون ان معنوان الحقيقة الشرعية غير ثابتة والحقيقة اللغوية او العرفية ثابتة بان الشرع كيف يصير اسبق
تنبيها خالية من اللغة والعرف وانما غرضنا هنا الاسوة بذكرها للغافل وتوضيحا للمتأمل وبالجملة لا بد للمجتهد من معرفة الاصطلاحات التي هي حجة من الاصطلاح
التي ليست بحجة ومعرفة وجه الحجية مثلا ان التبادر في عرفنا علامة الحقيقة لا في الاصل بحصره في الحقيقة او الوضع وحيث لم يكن قرينة وحصل الفهم علم
الوضع

الوضع ونعلم انه في اصطلاح المعصوم ايضا كذلك في موضع لم يكن للفظ معنى حقيقيا سوى هذا لاصالة عدم التغير وغيرها ومرادنا من الوضع هنا ما هو اعم
من تخصيص مختص واحد والتخصيص الحاصل من غلبة الاستعمال فان الحقائق العرفية وغيرها من المنقولات وضعها من قبيل الثاني لان الظاهر ليس لها مخصص
خاص ولذا ربما يعبرون عنها بالاشتهار في اللفظ العاري عن القرينة وهو المعتبر فاما ان يكون لها مخصص خاص ام لا فلا عبرة به اصلا ومما ذكر ظهر الثالث
في صحة السلب وعدمها والرابع عدم الاطراد فلكونه من خواص المجاز على ما وجد من الاستقراء

الفائدة الخامسة والثلثون

اذا دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز فالاصل الحقيقة وعدم ارادة له وكذا اذا دار بينها وبين الاضمار لاصالة عدمه وكذا اذا دار بينها وبين الاشتراك لاصالة عدم
تعدد الوضع والموضوع له وكذا اذا دار بينها وبين النقل واما اذا دار بين المجاز والاشتراك فالمجاز خير لاصالة عدم تعدد الوضع ولغلبة شيوع
وجود المجاز ونهاية ندرة الاشتراك وكذا اذا دار بين المجاز والنقل وكذا اذا دار بينه وبين الاضمار فانه لا يخرج عن رجحان ما واما اذا دار بينه وبين
التخصيص فالتخصيص راجح لنهاية شيوعه حتى قيل ما من عام الا وقد خص وكذا اذا دار بينه وبين غير المجاز سوى الحقيقة ثم اعلم ان المشتق اذا دار
بين ان يكون مبدأه متحققا في الحال او لم يتحقق بعد كالمتكلم لم يتكلم بعد فالثاني مجاز اتفاقا فهو خلاف الاصل لا يصار اليه الا بالقرينة واما الاول
فان كان حين وجود المبدأ فحقيقة اتفاقا وان كان بعده ففيه مذاهب فاذا دار بينهما فقيل بتعين الاول وكون الثاني مجازا وقيل بعدم التفاوت بينهما
ايضا لكون المشتق حقيقة عنده فيما تحقق مبدأه اعم من ان يكون باقيا او ذاهبا ويحتج بان المؤمن مثلا يصدق على النائم والغافل حقيقة قطعا وكذا
القائل بالمجازية يستدل بان الكافر الذي اسلم ليس بكافر حقيقة وكذا المتلبس بالحلو ليس بحامض والمريض ليس بالصحيح الى غير ذلك وقيل بتخصيص الدعوى
بما اذا لم يطرأ على المحل ضد المبدأ اي ما يكون ضد المبدأ كالايمان بالنسبة الى الكفر والحلو بالنسبة الى الحموضة وهكذا وادعى اتفاق القائلين بالحقيقة
على ذلك فلا يرد عليهم الايرادات الا ان الكلام في ثبوت الدعوى على ان صدق المؤمن على النائم مثلا لعله من اصطلاح الشرع ولا مشاحة مع انه يمكن ان يكون المبدأ
في الخزانة وانه يكفي واستدل ايضا بان الاصل في الاستعمال الحقيقة وعدم كونه مجازا وفيه ان هذا انما يتم على القول بانه حقيقة في القدر المشترك كما نقلناه وهو عليه
الظاهر من كلام جماعة واما لو قيل بالاشتراك لفظا كما قيل انه الظاهر من كلام بعض ففيه ان المجاز خير من الاشتراك ومع ذلك نقول يلزمهم المجاز او استعمال في خصوص
الفردين لانه استعمال في غير ما وضع له وما اشتهر من ان استعمال لفظ الكلي في الفرد حقيقة انما هو فيما اذا استعمل في القدر المشترك واريد الخصوصية
من القرينة فيكون هناك الدالان على مدلولين كما حقق في محله مع ان استعمال المشتق في خصوص الفرد الذي هو حين وجود المبدأ حقيقة وفاقا
كما نقل بل الظاهر انه لا تامل فيه وكيف يجوز ان يكون اطلاقه على خطه وجود المبدأ فيه مجازا هذا مع ان كون الاصل في الاستعمال الحقيقة بهذا المعنى احد
محل نزاع كما حققناه سابقا وربما يتوهم من تفسير مثل الضارب بذات ثبت له الضرب والمضروب بذات وقع عليه الضرب كونه حقيقة في الماضي وليس
بشيء لان معنى الضارب والمضروب معنى بسيط والالفاظ مفرد بخلاف المفسر فان المعنى مركب وكذا اللفظ تركيبين والاول صورة واحدة والثاني
صور متعددة وبالجملة المسئلة مشكلة ولذا توقف جماعة وههنا مذاهب اخر منها الفرق بين المشتق بمعنى الثبوت وبمعنى الحدوث بان الاول
حقيقة دون الثاني ومنها ان كان المبدأ ممكن البقاء فمجاز والا فحقيقة مثل التكلم ومنها الفرق بين ما اذا وقع محكوما عليه فحقيقة مطلقا او محكوما
به ففيه النزاع فتامل

الفائدة السادسة والثلثون

في ذكر شرائط الاجتهاد على سبيل الاجمال وهي معرفة العلوم اللغوية لانه
ان لم يعرفها فربما يزل فيضل ويضل فتاواه ليس مثل خطاء المجتهد لما عرفت من الدليل على عدم ضرره وان خطاء غير المجتهد ليس بمجزوز
اثبتنا شرطية هذه العلوم في رسالتنا في الاجتهاد مشروحا وكذا دفع الشكوك التي وردها لنفي الحاجة اليها واظهرنا شناعتها ومن الشرائط
معرفة العرف العام والخاص الذي هو حجة في الفقه وربما يدخل في الذهن المجتهد بعض الشبهات فيصير من هذه موقوفا في معرفة العرف مع انه من
جملة العرف ولا يفهم مثلهم لتطرق الشبهة فاللازم عليه ان يرجع في ذلك الى غيره من الجماعة الذين لم يتطرق اذهانهم شبهة ومن لم يتفطن بما ذكرنا
يخرب كثيرا في الفقه ومن الشرائط الكلام لتوقفه على معرفة اصول الدين وان الحكيم لا يفعل القبيح ولا يكلف ما لا يطاق وامثال ذلك بالدليل
والا لكان مقلدا ومن الشرائط المنطق لشدة الاحتياج الى الاستدلال في الفقه وفي العلوم التي هي شرط في الاجتهاد ولان الجميع نظريات وكل واحد
منها مجمع شكوك وشبهات لا تحصى ولا يتم الاستدلال في امثال هذه الا بالمنطق ومن الشرائط اصول الفقه والحاجة اليه من البديهيات كما صرح به
المحققون وكل واحدة واحدة من الفوائد التي ذكرنا تنادي باعلى صوتها بالاحتياج اليه من وجوه متعددة وتنادي ايضا بخطر الجهل فيه
ضرر الغفلة بل شدة الخطر وعظم الضرر بل وانه الميزان في الفقه والمعيار لمعرفة مفاسده واعظم الشرائط واهمها كما صرح به المحققون الماهرون
الفطنون الذين ليسوا بجاهلين ولا غافلين ولا مقلدين من حيث لا يشعرون وبسطنا الكلام في الرسالة في اظهار شناعة الشكوك المخالفة للبداهة
بل بينا ان هذا العلم ليس بحادث بل كان في زمان المعصوم من اراد الاطلاع فليرجع الى الرسالة ومن الشرائط العلم بالاحاديث المتعلقة بالفقه
ومن الشرائط معرفة فقه الفقهاء وكتب استدلالهم وكونه شرطا غير خفي على من له ادنى فطانة اذ لو لم يطلع عليها راسا لا يمكن الاجتهاد والفقاهة
وان كان ما ذكرناه مما يخفى على الغافل المطلع بكتب فقه الفقهاء واستدلالهم الذي لا بد لكل من يريد حصل له ومن الشرائط معرفة الرجال للوثوق بالسند
من حيث العدالة والاخبار او لاجل الترجيح فظهر وجه الحاجة اليها اسلفناه وبينا مشروحا في الرسالة ومن الشرائط القوة القدسية والملكة القوية
وهو اصل الشرائط لو وجد ينفع باقي الشرائط وينفع من الادلة والامارات وما فيها من الاشارات وينفطن بالاحتياج الى الشرائط ويدريه بالاخلال
ان الاخلال لا وان العلاج لا بد منه وانه منحصر في الشرائط ولو لم يجد لم ينفع تنبيه للبديهيات والادلة للنظريات كما شاهدنا ولعلم ... بل ربما ... تفطن

هذا الشرط يتحقق بامور الاول ان لا يكون معوج السليقة فانه في الجبلة الباطنة كالحاسة الظاهرة وربما تصير مؤوفة مثل ان يكون بالعين آفة
تمدد لنا الاشياء بغير ما هي عليه او بالذائقة او غيرها كذلك والاعوجاج ذاتي كما ذكر وكسبي باعتبار العوارض مثل سبق تقليد او شبهة عجيبة غفلة فان
الحاسة تصير مؤوفة كالاول ونظيره نظر عين لا تخلط الخضرة او الصفرة الى ان تأثرت فبعد هذا كلما تراه اخضر او اصفر مثلا والذائقة ربما
صارت مرا بالعوارض فكل شيء تذوقه تجده مرا وقس عليهما سائر الحواس وطريق معرفة الاعوجاج العرض على افهام الفقهاء واجتهاداتهم فان وجد
فهمه واجتهاده وافق طريقة الفقهاء فليحمد الله وليشكره وان يجد مخالفها فليتهم نفسه كان من رأى الاشياء خضرا فيقول لو راء اولوا الابصار السليمة
ليس فيها خضرة يجزم بان عينه مؤوفة او مغشوشة لكن ربما يلقي الشيطان في قلوبهم ان موافقة الفقهاء تقليد لهم وهو حرام ونقص فضيلة فلا بد
من المخالفة حتى يصير الانسان مجتهدا او فاضلا ولا يدري ان هذا من غرور من الشيطان وان حاله حال ذي العين المؤوفة او الذائقة المؤوفة او غير ذلك
حين ما قالوا الناس فيها خضرة او مرارة او غير ذلك فيقول لهم انا ارى لا خضرة ولا اكذبكم فافعل الحرام وتكونون افضل مني الثاني ان لا يكون
رجلا جاثيا في قلبه محبة البحث والاعتراض والميل اليه متى ما سمع شيئا اشتهى ان يعترض عليه اما حبا للاظهار الفضيلة او انه مرض قلبي كالكلب
العقور كما نشاهد الحالين في كثير من الناس ومثل هذا القلب لا يكاد يهتدي ولا يعرف الحق من الباطل بل وربما رأينا بعض الفضلاء انه قد
الى انتهى اعلى درجة الفضل والزهد ينسد عليه بعض اصول دينه فضلا عن الفروع بسبب هذه الخصلة الذميمة الثالث ان لا يكون لجوجا عنودا
فانا نرى كثيرا من الناس انهم اذا حكموا بحكم في بادي نظرهم او تكلموا بكلام غفلة او تقليدا او شبهة سبقت اليهم انهم يلجون ويكابرون ومن قبل الخرق
يتشبثون بكل حشيش للتتميم والتصحيح وليس همتهم متابعة الحق بل جعل الحق تابع قولهم وهو ايضا كسابقه لا يهتدي بل ربما ينكرون البديهي ويدعون
خلاف البديهي هذا حالهم في البديهيات فما ظنك بالنظريات القطعية فضلا عن الظنية فان الظن قريب من الشك والوهم ويبادي في قصور او
تقصير يجرب سيما الظنيات التي تقع فيها الخلل لان من وجوه متعددة يحتاج رفعها وعلاجها الى شرائط كثيرة الرابع ان لا يكون في غاية
قصور مسبلة ابن ابيه فانا نرى كثيرا من طلاب العلم في اقدامهم في نهاية قصور وابتلاء ويعتقدون الاطلاع ويستبدون بهذا الرأي القاصر الجاهل
الغافل فاذا راو كلام المجتهدين وادلتهم واسانيدهم لقصورهم وفقدان اطلاعهم يشرعون في الطعن عليهم بان ما ذكروه من اين وكل هذا
لا يفهمون بل ينكرون ويشنعون عليهم ولا يتأملون ان الانسان في اول امره قاصر عن كل علم وكذا عن كل صنعة وكذا عن كل امر جزئي سهل
فضلا عن الامور الكلية العظام المشكلة وانه ما لم يكد ويجد في الطلب والتعب في تحصيل ذلك الجزئي لم يحصل له فكيف يتوقع درك الامور المشكلة
العظيمة والوصول الى مرتبة المجتهدين مع انه لو علم انهم بعد راية القاصر ولم يتم تحصيل ما يخالف انه القاصر ولم يدر ان من طلب شيئا وجد وجد ومن
قرع بابا ولج ولج ولا ينظر الى انه في حال تعلم الصنعة القليلة السهلة او الامر الجزئي اذا لم يعتقد باستاده ولم يسلم امره وقوله ويجتهد لم يحصل له
ذلك الجزئي ابدا او يكون في غاية قصوره باجتهاداتها هذا حال الطلبة واما المجتهد فهو ايضا لا بد وان لا يستبد بمجرد اول نظره بل يتردد ويتأمل
الخامس ان لا يكون له حدة ذهن زائدة بحيث لا يقف ولا يجزم بشيء مثل اصحاب الجربزة السادس ان لا يكون بليدا لا يتفطن بالمشكلات و
الدقائق ويقبل كلما يسمع ويقبل الجمع كل قائل لا بد فيه من حذاقة وفطنة يعرف الحق من الباطل ويرد الفروع الى الاصول ويتدبر في كل فرع
يوجد ويبتلى به انه من اي اصل يؤخذ ويجري مسائل اصول الفقه في الآيات والاخبار وغيرها ويدرك موضع الجريان وعدمه وكيفيته السابع
ان لا يكون مدة عمره مشتغلا في الكلام او الرياضي او النحو وغير ذلك مما هو طريقته غير طريقة الفقه ثم يشرع بعد ذلك في الفقه فانه يخرب الفقه
بسبب انس ذهنه بغير طريقته والفه بطريقة الكلام ولذا ترى كما شاهدنا كثيرا من الماهرين في العلوم من اصحاب الاذهان الدقيقة السليمة
انهم خربوا الفقه من الجهة التي ذكرناها الثامن ان لا يأنس بالتوجيه والتأويل في الآية والحديث الى حد يصير المعاني المأولة من جملة المحتملة
المساوية للظاهر المانعة عن الاطمينان كما شاهدنا من بعض ولا يعود نفسه بكثرة الاحتمال في التوجيه فانه ايضا ربما يفسد الذهن التاسع
ان لا يكون جريا غاية الجرأة في الفتوى كبعض الاطباء الذين هم في غاية الجرأة فانهم يقتلون كثيرا بخلاف المحتاطين منهم العاشر ان لا يكون
مفرطا في الاحتياط فانه ايضا ربما يخرب الفقه كما شاهدنا من كثير ممن افرط في الاحتياط بل كل من افرط فيه لم يرفقها الا في مقام العمل لنفسه ولا في مقام
الفتوى لغيره واعلم ايضا ان المنطق والبيان والبديع والحساب والهيئة والهندسة والطب من مكملات الاجتهاد وجعل علم المعاني والبيان و
البديع من شرائط الاجتهاد مثل السيد المرتضى والشهيد الثاني والشيخ احمد بن المتوج كما نقل المحقق البحراني بل لا يخفى ان علم البديع ايضا من الشرائط و
اشار الى انه ربما يكون لها مدخلية في الاشتراط بل البديع ايضا والهيئة فبعض مسائله ربما يكون شرطا ايضا مثل ما يتعلق بالقبلة وكون الشهر ثلاثة
وعشرين يوما بالنسبة الى بعض الاشخاص وواحدة وثلاثين بالنسبة الى بعض والقدر الذي هو شرط من جميع العلوم المذكورة هو الذي يتوقف
عليه الفقه بالضرورة وان كان لا يحصل الا بعد الاطلاع على الجميع من كل واحد واحد منها لكن الاطلاع في الجملة من دون حاجة الى المبالغة والاكثار وصرف
العمر الكثير في تحصيل المهارة التامة الشديدة كما لا يخفى تتمة قد عرفت خطر عدم معرفة شرائط الاجتهاد وعدم مراعاتها والخطر الذي
فيها لكن في معرفة تلك الشرائط خطر ايضا لا بد من عدم الغفلة عنه وحفظ النفس عنه وذلك الخطر من وجوه الاول انه من شدة الانس بها او
الاستناد اليها والاعتماد بها يغفل عن قرائن الحديث غافل ولا يتجلى عليه سيما اذا كانت خفية مثلا حقق في الاصول ان مفهوم الوصف
ليس بحجة وفي كثير من الاحاديث يظهر اعتبار ذلك المفهوم باعتبار خصوصية المقام والغافل يعترض عليه بانه مفهوم الوصف وهو ليس

بحجة

بحجة على ما حقق في الاصول سيما اذا كانت القرينة لم تكن بتلك الجلاء اذ قد عرفت ان تعليق الحكم على الوصف مشعر بالعلية والاشعار موجود على اي
حال فاذا انضم الى ذلك الاشعار خصوصية المقام يحصل القدر المعتبر من الظهور واما الاشعار فيكفي لو لم يكن القوة وبالعكس الا انه ايضا
ما حصل الكفاية بل ربما يجد القرينة في غاية الظهور ومع ذلك يعترض ذلك الاعتراض مثل ما روي في صحيحة الفضيل في غاية خيار الحيوان
فانه قال قلت ما الشرط في الحيوان فقال ثلاثة ايام للمشتري قلت ما الشرط في غير الحيوان قال البيعان بالخيار ما لم يفترقا فهذا كالصريح في تخصيصه
بالمشتري ومع ذلك يعترض بان دلالته بمفهوم الوصف وليس بحجة وقس على ذلك سائر القواعد الاصولية وكذا القواعد النحوية او الصرفية او
غيرهما الثاني انه بعد ما عرفت علما من تلك العلوم ربما يجبه التكرار والاكثار في المعاودة والمباحثة وتحصيل المهارة الكاملة وربما يتوهم
لزوم ذلك الى ان يصرف عمره فيه ولذا ترى غالب الطلبة لا يبلغون درجة الاجتهاد بل يموتون وغاية ما يحصل اليه احد منهم انه نحوي او صرفي
او منطقي او كلامي الى غير ذلك فيصرف تمام عمره في تحصيل مقدمة من مقدمات ذي المقدمة مع ان الفقه ايضا مقدمة للعبادة التي خلق لاجلها
فيضيع عمره ويصرفه في غير مصرفه واعجب من هذا انهم يصرفون عمرهم في الرياضي والحساب وامثال ذلك ويصدقون انه ربما يكون له نفع للفقه وربما
يشرعون في الفقه في اواخر عمرهم ويحسب العادة يصعب حصول معرفة صنعة او علم في اواخر العمر سيما اذا تشوش الذهن بسبب الانس بالاحتمالات
والاعتراضات الحكمية والكلامية وغيرهما ولذا ربما يتكلمون بكلمات يتمازح منها الفقيه غاية الاستهزاء وعدم انسهم بطريقة الفقهاء يعترضون
على ادلة الفقه باي احتمال يكون فلا يكاد يثبت عندهم مسئلة فقهية ومدارهم في علمهم وفتويهم لعمرهم على قول الفقهاء وعدم الخروج عنه
وايضا لا بد من صرف مدة من العمر في تهذيب الاخلاق لما عرفت من شرائط القوة القدسية ولان العلم نور يقذفه الله في قلب من يشاء
سيما الفقه والنور لا تقذف في قلب يجتمع معه لو يقذف نعوذ بالله من العالم الرذي فانه شر الناس بعد فرعون وشداد وفلان وفلان
وانه من الضالين عن سبيل الله وقطاع الطريق اليه تعالى وصرف العمر فيما ذكر من العلوم يمنع عن التهذيب بل وربما يورث القساوة كما ورد
الحديث في معرفة النجوم ونشاهد في غيرها مع ان تهذيب الاخلاق من اوجب الاشياء كما لا يخفى والله

الهادي الى طريقه ولا يحصل الهداية الا

بالارشاد وتوفيقه

تمت

هذه فوائد جديدة للاستاذ الوحيد والسيد السديد مولانا آقا باقر البهبهاني قدس الله نفسه الزكية بمحمد وآله البرية

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطاهرين رب وفق واتمم وانفع **فائدة** اذا ظهر من فعل الشارع او قوله المطلق ان شيئا جزء العبادة او شرط لها ... بطل العبادة بتركه عمدا او سهوا او جهلا الا ان يثبت خلافه بانه لا يضر في بعض الصور وكذا يبطل بزيادته ... العبادة لاصل كونه ركنا ... الجزء لم يكن بهذه الزيادة الا ان يثبت عدم الضرر كذلك والدليل واضح لان مع الاخلال لم يات بالمامور به على وجهه فلا يكون ممتثلا ولا نعني بالبطلان الا ذلك ومثل الجزء الشرط والدليل الدليل نظهر فساد ما طعن بعض الغافلين والقاصرين على الفقهاء في ذكرهم الاركان واحكامها وكذا احكام الشرط **فائدة** اعلم ان كون الحكم تقية انما هو اذا كان موافقا لمذهب العامة كلهم او بعضهم على ما هو المعروف من الاصحاب القدماء والمتاخرين الا انه توهم بعض الاخباريين جواز كونه تقية وان لم يكن موافقا لمذهب احد من العامة بل لمجرد تكثير المذاهب في الشيعة كي لا يعرفوا فيؤخذوا ... وهذا التوهم من وجوه الاول ان الحكم اذا لم يكن موافقا لمذهب احد من العامة يكون رشدا وصوابا ... [illegible]

ويقول انه ليس بحجة بل هو غلط ليس لاحد ان يعمل به لانه خلاف الحق والعجب من هذا ان الفقهاء لما قالوا بان الفقيه اذا مات لا يكون قوله حجة بل يكون

قوله ايضا يطعن عليهم بانهم باى دليل يقولون بان قوله ليس بحجة ولا يتأمل في انه اذا اجمع جميع فقهائنا الاحياء منهم والاموات على حكم يقولون بان

قولهم لا يبقى حجة بمضى نفس وبوجوده كعدمه من دون تفاوت لانهم ليسوا بمعصومين فكيف يطعن عليهم بانكم لم تقولون بان قول الميت ليس بحجة

ويطالبهم بدليل يدل على عدم الحجية والعجب من هذا انه يقول ان قول الميت اذا وافق الدليل الشرعي يكون حجة لان الدليل حجة وقول المجتهد الحى

الدليل اذا لم يوافق لا يكون حجة اصلا ولا يتأمل في انه على هذا يكون قول الفاسق الجاهل بمجرد حسبانه ايضا حجة من دون فرق بينه وبين المجتهد بل الكافر

ايضا من دون فرق بل الصبى والمجنون بل المخالف اذا قال بقياس او استحسان انه بل يلزم ان يعمل بالقياس الحرام والاستحسان والراى ايضا يكون حجة اذا

وافق الدليل الشرعي من دون فرق بين هذه الامور وبين المجتهد واى عاقل يتفوه بهذه ومع ذلك هذا سد لباب التقليد بالمرة لان العامى لا

يمكنه التميز ومعرفة ان قول المجتهد هل هو موافق الدليل الشرعى ام لا بل الفقهاء لا يمكنهم هذا لان كل منهم يحكم بخطاء الاخر في كثير من المواضع مع انهم

متفقون على كونهم مخطئة لا مصوبة مع ان العامى اذا تمكن من الفرق والتميز فكيف يجوز له التقليد بل لا يمكن له تحقق التقليد لان اعتماده

ليس الا على فهمه وتميزه فكيف يكون تقليدا على ان العامى عنده ان كلما يقول المجتهد هو من الشارع بل اعتماده على المجتهد من جهة زيادة اعتماده على الاخبار من كثرة

من وفور علمه وشهرته وعجز الاخبارى عن المباحثة معه وغير ذلك فان قلت لعله يمنع كون الاجماع حجة على خصوص المجتهد لا العامى والا فقول ففيه واحد

هو حجة على العامى عنده وان كان ميتا فضلا عن اجماع جميع الاحياء والاموات من الفقهاء قلت يمنع حجية الاجماع مطلقا بالعلة التى يعلل بها وهى مشتركة

بين العامى والمجتهد فاذا لم يكن اجماع جميعهم حجة فقول واحد منهم بطريق اولى وقول ميت اولى منهم فان قلت الامر كما ذكرت الا انه ورد الادلة على كون قول

المجتهد حجة على العامى وان جاز عليه الخطاء ولم يرد دليل على ان قول غير المجتهد حجة على العامى فيكون استناده على غير المجتهد حراما قلت ان كان

الامر كما ذكرت فالعبرة بتلك الادلة ولولاها لما كان استناده الى المجتهد ايضا حراما لكن الفقهاء يقولون ان الادلة منحصرة مختصة بالمجتهد الحى

ولا عموم فيها بحيث يشمل الميت ايضا وقد ذكرنا الادلة في الفوائد الحائرية ويظهر منها ان الامر كما قالوا ومع ذلك لو ادعى هذا الاخبارى العموم

فالواجب عليه اثبات العموم اذ قد عرفت واعترفت بان العبرة بالدليل ولا يكون الاستناد حراما فكيف يطعن على الفقهاء بانه لا دليل لهم على عدم

حجية قول الميت ويشنع عليهم في ذلك مع ان الاخباريين يحرمون التقليد مطلقا حتى ان الفقهاء ومتابعيهم يطعن بذلك وشنع

مع انهم نقلوا اجماع الشيعة على عدم الجواز وما دل على حجية خبر الواحد يشمل الاجماع المنقول بخبر الواحد ايضا كما يدل على حجية خبر الواحد بل

على حجية هذا الاجماع ايضا سوى الاجماع الذى نقله الشيخ وهو مع انه معارض بالاجماع الذى نقله السيد هو موقوف على حجية الاجماع المنقول بخبر الواحد

ثم **فائدة** بعض المجتهدين يقول بوجوب الغسل لنفسه لان المعصوم قال الغسل يجب وهذه العبارة ما هو ظاهر في الوجوب لنفسه ونحن ابطلنا

هذا الاستدلال في حاشيتنا على المدارك والذخيرة وليس المقام مقام بيانه من اراد التحقيق فليرجع اليه لكن يرد اشكال لم يتعرض له احد وهو ان القائل

بالوجوب النفسى يقول لو ترك من اول عمره الى اخره لم يكن عليه عقاب اصلا الا ان يحصل له الظن بالموت ثم لو ترك لا يكون عليه الا عقاب واحد

وهو عقاب هذا الترك ولو اغتسل عقيب حدث حدث الى اخر عمره يكون واجبا عليه ان يغتسل بوجوب موسع لا يتضيق الا بظن الموت فيلزم من كلامه

على تعدد واجبات لا تحصى لا يكون على ترك واحد منها عقاب اصلا مع ان الشىء الواجب لا يكون واجبا الا ان يكون تركه عقاب في الجملة فان قلت انهم يقولون

بتضيقه بتضيق وقت العبادة المشروطة به ايضا قلت هذا التضيق انما هو من جهة كون العبادة مشروطة به وهو شرطها لا من جهة الوجوب النفسى

لا مدخلية لتضيق المشروطة به في الوجوب النفسى فالتضيق انما هو الوجوب الشرطى والعقاب على ترك المشروط كما صرحوا به والعقاب على ترك نفس الذى

الغسل انما هو في الترك عند الموت كما ذكرنا مع انه عند حصول الظن لا يكاد يتحقق عادة منه غسل كما هو ظاهر فالاوامر الكثيرة الواردة في الاخبار

لا يكون المراد منها الا الوجوب بالغير لا ما لم يتحقق عادة لا الوجوب النفسى لانه غير متحقق عادة والاخبار محمولة على الفروض المتعارفة لا النادرة

سيما الذى لا يكاد يتحقق فكيف يامر الشارع في الاخبار الكثيرة بالوجوب والاتيان بالغسل بعنوان الوجوب باعتبار فرض لا يكاد يتحقق بل لا شبهة في انه

باعتبار تحقق الصلوة مثلا كما هو المشهور وجل الفقهاء ويظهر من اخبار لو مثل اذا دخل الوقت وجب الطهور والصلوة وغير ذلك مما ذكرنا

في الحاشيتين وخال المذكور ويأتى الامر بالطهارة حال الامر بغسل الثوب والبدن والظروف وغير ذلك مع انه على تقدير ان يكون ضيق وجوبه

موجود بتضيق وقت العبادة بالقياس الى وجوبه النفسى وان كان لا معنى له وصرح ايضا بانه ليس كذلك فالاشكال بعد بحاله لان الكلام في الاغسال

التى تفعل عقيب كل حدث حدث الى تضيق وقت العبادة وايضا عما هو ضار لا يجاد الحدث مثل النوم ووطى الجارية بعد اخرى فان بعضهم قال في

الوضوء ايضا كذلك فان قلت لعل اتصافها بالوجوب من جهة العقاب الذى يكون على ترك الطهارة الاخيرة ببعض الوجوه قلت لا يكون الشىء واجبا

الا من جهة العقاب الذى يكون على تركه نفسه لا على ترك فعل اخر غيره ولا معنى لان يكون هذا واجبا باعتبار ان يكون على ترك غيره عقاب فان قلت

الغير من نوع هذا ايضا قلت وان كان كيف يكون فرد من نوع واجبا باعتبار العقاب الذى على ترك فرد اخر مع انه لا عقاب على تركه اصلا وايضا فلم

الواجب بانه على تركه العقاب لا على ترك غيره وان كان من نوعه وايضا ان كان المراد من النوع انه واجب ايضا فالكل من النوع الواجب فهو عين الا

دا ول المسئلة وان كان النوع اعم من الواجب فالاشكال بحاله مع انه يلزم اتصاف المستحبات بالوجوب بل الشرعيات ايضا فيلزم ان يكون تركه مع

المشهور لا صالة البراءة عن زيادة التكليف وليس عليه دليل شرعى بل الظاهر من الاخبار الواردة في ان المريض يوصى بفعل كذا وكذا من المستحبات

والاداب

والاداب انه لو يجب عليه طهارة حين ظن الموت دايما البناء في الاعصار والامصار عند جميع المسلمين على عدم الالتزام بالطهارة ولا الالتزام بها

فان قلت يمكن يكون هذه الافراد في صورة تركها تتداخل مع الاخير فاذا ترك الاخير يكون على تركه عقاب في الجملة فمعنى وجوب كل واحد واحد

انه لو ترك وترك الاخير ايضا يكون عليه عقاب لا الاخير ايضا يكون عليه عقاب قلت العقاب انما هو على ترك الاخير من غير مدخلية هذه الاحاد فلو

ترك الاخير يكون معاقبا على اى تقدير فعل هذه الاحاد او لم مع ان التداخل عند الفقهاء عبارة عن اجتماع واجبات يكون على ترك كل واحد عقاب

عليحدة في فعل واحد وانتم لا تقولون بعقاب على تركها الا الاخير فعل الاولى لم يفعل مع انه كيف يحكم الشارع بالوجوب والالزام بمجرد هذا الخيال

الركيك سيما في اخبار لا تحصى على انه معلوم ان الواجب ليس منحصرا في النوع العينى والتخييرى او الكفائى او الموسع وكل واحد تعريفه وحكمه

معلوم على انه ليس الاشكال في صورة الترك والاكتفاء بالاخير لان الواجب شخص واحد يكون على تركه في الجملة عقاب وانما الاشكال ان يأتى

بالافراد ويوجدها في الخارج فكل واحد واحد فعل المكلف موجود في الخارج مستقل بنفسه متميز عن الاخر موصوف عندكم بالوجوب عليحدة

هذا واجب وذلك ايضا واجب اخر وهكذا كل شخص يوجد وجد شخص من الواجب فيتحقق اشخاص لا تحصى من الواجب كل واحد واحد

لا بد ان يفعل بنية الوجوب مع عدم ظن الموت اصلا بل مع ظن عدم الموت بل ربما يكون الظن المتاخم بل ربما يحصل العلم العادى بعدم

الموت الى الحدث مثل الوضوء للنوم فان نفسه في غاية الاطمينان بالبقاء اما بعد الطهارة حتى ينام او يطأ جاريته او الحامل مع ان بعد الدخول

في حدث اخر وبقائه الى ان وجب عليه طهارة فالطهارة السابقة عندكم متصفة بالوجوب مع انه لم يحدث بعدها ولم يكن على تركها اولو ترك عقاب

قطعا وبالجملة التداخل يكون الواجب شخصا واحدا ليس الا وحين عدم التداخل شخص واجب شخص اخر ايضا واجب ثم شخص اخر ايضا كذلك وهكذا

وكل واحد واجب مستقل برأسه كما انه جزء للواجب ومع ذلك يكون المكلف مخيرا في ايجاد واجب واحد وواجبات لا تحصى فيكون مخيرا بين فعل الواجب

وتركه فيكون الواجب يجوز فعله وتركه معا مع ان الواجب لا يجوز تركه وصرح الفقهاء باستحالة ان يكون المكلف مخيرا بين فعل الواجب وتركه وصرحوا

بذلك في مسئلة استظهار المستحاضة وغيرها مع انه في غاية الوضوح وجعلوا التفصى بانها بعد الغسل يصير العبادة عليها واجبة لا يجوز عليها تركها

ولم يقل بهذا التفصى في المقام بل قال بان وجوبها موسع وبالجملة يمكن التفصى بان المكلف بمجرد الحدث والطهارة يصير عليه واجبة ولو ترك يكون

معاقبا لكن لا يكون به ولو بهذا كما لا يخفى مع انه ليس مدلول الاخبار قطعا وحجتهم ان ظاهر الاخبار الوجوب النفسى فان قلت الواجب لا يجوز

تركه لا الى بدل وههنا الفعل الاخير بدل قلت الفعل الاخير على تركه العقاب قطعا الى تقدير فهو واجب في نفسه فكيف يصير وجوبه بدل غيره اذ يفعل بدلا عن غيره

الغير او كيف يفعل يجب عليه الاخير ايضا كما انه يفعل الاخير او لم يفعل يكون ما فعله اولا واجبات ولم يخرج من وجوبها فان قلت نظير ما ذكروه في الاحكام انه غير

كثير قلت ان كان مثل ما نحن فيه فالاشكال وارد فيه ايضا والغرض دفع الاشكال والا فلا فائدة فيما ذكرت فان قلت هذا الاشكال وارد على القول

بانه يجب للغير ايضا قلت الفقهاء صرحوا بان الواجب لغيره لا يكون على تركه نفسه العقاب بل على ترك الغير كالجزء الواجب فان العقاب ليس على ترك

ذلك الجزء بل على ترك المجموع من حيث المجموع مثلا حرف الالف في تكبيرة الله لو ترك عمدا يكون معاقبا بترك الصلوة وليس على ترك كل واحد واحد من الحروف المجموع

في القراءة والاذكار وكل جزء جزء من الحركات والسكنات عقاب عليحدة فان قلت اتصافها بالوجوب من جهة انه لو مات بعدها يكون اتيانا بالمأمور به

قلت ان تركه لم يكن عليه عقاب لعدم ظن الموت بل ويظن البقاء فان قلت يكفى لاتصافها بالوجوب انه لو كان يحصل له الظن بالموت ويكون تاركا من جهته

فيكون اثما وان لم يكن الان بالترك اثما قلت على هذا يمكن فعل المستحب بقصد الوجوب بالنحو الذى ذكرت مثل صوم يوم الشك يفعل بقصد الوجوب

بانه ان كان ينكشف له ان اليوم من رمضان ويتحقق ذلك يكون على تركه العقاب مع ان هؤلاء يقولون بانه ان نوى الوجوب صومه باطل وان انكشف

انه كان من شهر رمضان فان قلت لعل المأمور به هو ايجاد الطبيعة المشتركة بين الافراد فالعقاب على ترك الطبيعة لا على ترك الفرد قلت ان اراد الشارع

ايجاد نفس الطبيعة فايجادها في زمان واحد يكفى بل يشكل ايجادها مرة ثانية في فرد اخر لعدم دليل على المشروعية ثانيا وثالثا كما هو في محل وان اوجب

ايجادها في ضمن كل فرد فرد فالواجب واجبات لا تحصى على ترك كل واحد عقاب البتة فان قلت الواجب الموسع على تركه العقاب لو ترك في مجموع الوقت

قلت انه كان موسعا واجبا واحدا ان يفعله مرة واحدة خرج عن عهدة التكليف بل فعله ثانيا حرام اذا كان عبادة وهو اذا كان غيرها على اى تقدير

لا يكون واجبا ومطلوبا كما حقق في محله وان كان متعددا يكون على ترك كل واحد عقاب عليحدة لكونه واجبا عليحدة كصلوة الظهر والعصر والمغرب

والعشاء فان قلت بعض الفقهاء ذكر في كفارة الحيض وغيرها ان المكلف اذا نكرر منه الحرام الذى كل واحد يوجب الكفارة ان كفر عقيب كل حرام يكون

عليه واجبا وان لم يكفر الا عقيب الكل لم يكن عليه كفارة واحدة وهذا نظير ما نحن فيه قلت قد عرفت ان الاعتراض ليس على خصوص ما نحن فيه

انما ذكرته من باب المثال مع انه اراد ان الفعل الاخير يسقط العقاب الذى كان على ترك كل واحد من الافعال الاول يمكن ان يكون له رجحان

في موضع يقبل دليل وجوب الواجبات ذلك ومع ذلك فيما نحن فيه لا يقولون بذلك لان منشأ العقاب ليس الا ظن الموت ومنشأ عدم العقاب

هو التوسعة الناشية عن ظن البقاء وليس في ترك الاول عقاب ابدا كما انه في ترك الاخير عقاب قطعا وما ذكرنا ظهر الكلام في جميع الواجبات التى يقول بعض

الفقهاء بالتداخل فيها معللا بان اسباب الشرعية من قبيل المعرفات يجوز اجتماعها على مسبب واحد وفيه انه لا تامل في جواز اجتماعها انما الكلام في تحقق الاجتماع

مع ان الظاهر من تعدد الاسباب تعدد مسبباتها ايضا الا ان يثبت خلافه ومع ذلك انما هو في موضع لم يلزم المفسدة التى اشرنا اليها فتأمل جدا

فائدة في وجوب حمل المطلق على المقيد لا بد من التعارض بينهما حتى يجب بل ولا يجوز عند الفقهاء الا انه ابطال الدليل الشرعى وهو الاطلاق من غير حجة

والاطلاق حجة

ويحصر بان المطلق مع عدم معارض له يقتضي كون الحكم على سبيل الاطلاق فاذا لم يكن ما يعارضه يحمل عليه فلا معنى لتقييده لان المقتضي موجود والمانع
مفقود نظهر بما ذكرنا ما توهم بعض من عدم اشتراط التعارض ولا تنافي في انه اذا ورد مثال اعتق رقبة من غير تقييد بالمؤمنة كان مقتضاه تحقق
الامتثال بعتق الرقبة الكافرة لان المكلف به لم يكن مقيدا بالايمان واذا ورد اعتق رقبة مؤمنة يكون مقتضاه عدم الامتثال بالكافرة لانها
قطعا لان المطلوب ليس عتق مطلق الرقبة بل خصوص رقبة هي المؤمنة لا غيرها فلا يتحقق الامتثال بالكافرة لانها ليست مطلوبا لا عينها ولا يكون معنها
اتيا بالمامور به ثم نقول هذا الوارد المقيد معلوم انه تكليف كالمطلق فاما ان يكون عين التكليف بالمطلق المذكور مثل ان ظاهرت فاعتق رقبة
ثم يقول ان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة ونعلم بالاجماع او غيره ان الظهار لا يوجب الا عتق رقبة واحدة لا تكرار في عتقها اصلا وعلمنا من
هذا وقوع التعارض بين الخبرين جزما لان مقتضى المطلق جواز عتق الكافرة وتحقق الامتثال به ومقتضى المقيد عدم الجواز وعدم الامتثال
فلا بد من حمل المطلق على المقيد لانه مقتضى فهم العرف ولان المقيد اقوى دلالة من المطلق ولانه اذا اعلمنا بالمقيد فقد علمنا بالمطلق ايضا فيكون
قد علمنا بالدليلين معا لان الرقبة المؤمنة ايضا رقبة بخلاف العكس واما ان يكون التكليف بالمقيد غير التكليف بالمطلق فلا يجوز حمل المطلق على
المقيد لانه تكليف على حدة والمطلق ايضا تكليف على حدة فكل تكليف يكون مقتضاه باقيا على حاله فيجب عتق رقبتين احديهما مؤمنة البتة والاخرى
يخيرون فيها بين المؤمنة وغيرها فيصح بالكافرة كما عرفت واما اذا لم نعلم كونه عين التكليف بالمطلق او غيره فالاصل يقتضي بقاء كل تكليف على حقيقته وظاهره
لعدم ثبوت خلاف الحقيقة والظاهر ومقتضى ذلك كون التكليف بعتق رقبتين بالنحو الذي ذكر واما اذا قلنا الاصل عدم زيادة التكليف حتى يثبت
خلافه ولم يثبت لاحتمال اتحاد التكليفين فيصير مثل عتق الظهار بعينه لكن الاحتمال خلاف الاصل والظاهر لان الاصل الحقيقة وارادة رقبة مؤمنة
من رقبة مطلقة مجاز فتم نعم اذا قلنا بان مفهوم الوصف حجة يمكن ان يتحقق التعارض مطلقا لان الكلام في قوة ان يقول اعتق رقبة ولا تعتق رقبة
غير مؤمنة فليس يوجب عتق الرقبة الغير المؤمنة فتدبر **فائدة** الحكم الشرعي الثابت من الشرع السابق على شرعنا يكون الاصل بقاؤه الى
زماننا الا ان يثبت خلافه لان الرسول ص ما نسخ جميع الاحكام السابقة بل معلوم من الاخبار والاجماع بقاء كثير منها بل ربما صرحوا بان هذا
ملة ابرهيم ع وهذا شرع ادم ع مثلا على ان نسخ الجميع لم يثبت وهذا القدر يكفي ومن هذا استدل الفقهاء بكثير مما ورد في الشرع السابق
مع انه ربما يظهر حسنه الان ايضا لانه تعالى يذكره في مقام مدحهم على وجه يظهر انه حسن ذاتي وانه كان في جميع الشرائع وكذا الحال في الفرع
الذي اعلم ان الفقهاء يجرون في البدل الشرعي عن المبدل منه الشرعي احكام ذلك المبدل منه الا ان يثبت خلاف ذلك من الشرع مثلا يحكمون
في التيمم بوجوب البدأة من الاعلى في المسح وترتيب اليدين بتقديم اليمين على اليسار وغير ذلك وكذا وجوب الاخفات في التسبيح بعوض الحمد في
الركعتين الاخيرتين وغير ذلك مما لا يخفى والظاهر ان دليلهم هو الفهم العرفي الا ترى انه اذا امرك [illegible]
وتقواه وتدينه وكونه من اهل المعرفة واللسان ولعلك بملاحظة محاورات العرف ومعاملاتهم يظهر ذلك عليك وبالجملة اي موضع يتحقق
الفهم العرفي يمكن الاستناد والاحتجاج واما كون الامر كذلك كليا فمحل تامل فيحتاج ثبوته الى تامل تام وعرفت في الفوائد اعتبار الفهم العرفي وكونه حجة
فلاحظ وتامل **فائدة** انه تعارف الان ان العلماء يستدلون على صحة العقود الخلافية بقوله تعالى اوفوا بالعقود وقوله المؤمنون عند شروطهم
ولا يخلو عن اشكال اما قوله تعالى اوفوا بالعقود ان بني على معناه اللغوي اي كل عقد عاقدتم باي نحو اخترتم وتخيلتم واصطلحتم يجب الوفاء به
ويصير حكما شرعيا وداخلا في دين الرسول ص وشرعا من شرعه من غير حد وضبط وحصر ففيه انه لعله لا يخرج عن خرافة ظاهره يلزم ان لا يكون
المعاملات وعقودها على النحو المقررة في الفقه والمسلم عند الفقهاء من انحصارها شرعا في البيع والصلح والهبة والاجارة وغيرها من المعاملات
المعهودة المضبوطة المعروفة المثبتة في كتب الفقه بل يلزم عدم الانضباط شرعا في المعاملات اصلا وراسا وعدم الانحصار في كيفية وتحقق
مطر وان بني على انه خرج ما خرج بالاجماع والنص وبقي الباقي لزم التخصيص الذي لا يرضى به المحققون لخروج الاكثر بل الباقي في جنب الخارج في
غاية القلة بمنزلة العدم وان بني على ان المراد العقود المتعارفة الموجودة المتداولة في ذلك الزمان يشكل الاستدلال لانه فرع ثبوت التعاقد
والتعارف واما قوله المؤمنون عند شروطهم فالامر فيه اشكل ولذا صرح المحققون بانه محمول على الاستحباب وان كان بعضهم يستند
به والظاهر انه غفلة والغرض التاسيس ومع هذا يشكل دفع البعد عن الاستدلال بالاية لان المتداول تصحيح كثير من المعاملات عليه ويمكن
المراد ان يقال العقود المتعارفة الموجودة في ذلك الزمان وانه لا شك في كون ماهية البيع والصلح والهبة وغيرها مما ضابط في الفقه كانت متعارفة
الزمان في ذلك وهذا ولم يعرف ان الاشكال عند الفقيه انما هو في الحكم بصحتها شرعا وان لها شرطا شرعيا للصحة ام لا فيتمسك في الحكم بصحتها بالاية وكذا
بعدم شرط للصحة الا ان يثبت من الدليل الشرعي اما الصحة فلان الامر بوجوب الوفاء فلو لم يكن صحيحا شرعيا لما امر بوجوب الوفاء لانه ظاهر
في الامضاء والتقرير واما عدم الشرط فلما للعموم والاطلاق لكن يشكل الاستدلال بها على العقود الجائزة مثل الشركة والمضاربة و
جزما الا ان يحمل على عدم وجوب الوفاء بمقتضاها في موضع الذي يثبت المقتضي فيه لا يمكن الاستدلال على صحة العقد الذي لا يمكن للعاقد الوفاء
اذ ليس شيء يأتي للعاقد الوفاء بمضمونه وليس شيء بمثل عقد الولي بنته الرضيعة منقطعا يوما او مثله لعدم [illegible]
للعاقد اداءه به والخروج عن عهدته واما الثمرات التي تكون فرع ثبوت صحته ومشروطة بها مثل صحة حلية النظر اليها فلا يمكن الاستدلال
عليها للزوم الدور مع انها ليست من الولي ولا من الاحكام التكليفية حتى يجب على الولي الوفاء بها قطعا بل من الاحكام الوضعية القهرية

شرعا

شرعا مع ان النظر الى الام ليس بيد الولي قطعا ان كان حلالا فالحلال والا فلا من غير مدخلية للولي اصلا بل الام اولى بالخطاب بكشف توجه المنع بها من الولي
مع انها ايضا ليس باختيارها حلية النظر وحرمته مع انها ليست بطرف للعقد نظما وقد كتبنا رسالة مبسوطة في هذا وبما ذكر ظهر انه لا يمكن الاحتجاج
بها وبنظايرها على صحة عقود الصبيان ومعاملاتهم كما فعله بعض المحققين غفلة لعدم وجوب شيء عليهم وعدم خطابهم بالواجبات بل يشكل
الاستدلال باية احل الله البيع للتأسيس فقط حيث قال وحرم الربوا مع ان الاحلال ايضا ظاهر في كونه بالنسبة الى من هو قابل لان يحرم عليه الشيء
مع انه مطلق والمطلق ينصرف الى الافراد الغالبة فتدبر **فائدة** الواجب الذي له اجزاء اذا كان بعض اجزائه غير ممكن الحصول او حصوله في غاية المشقة
بحيث يستلزم الحرج فهل يسقط وجوبه بالمرة الا ان يدل الدليل على وجوب الاتيان بما بقي مثل وضوء الاقطع وغيره مما دل الاجماع والاستصحاب
او النص على وجوبه او يجب الاتيان بما بقي الا ان يدل دليل على عدم وجوبه مثل الصلوة بالنسبة الى الركعات وما ماثلها من الاجزاء وكذا
الصوم وامثالها من الواجبات التي دفع الاجماع او دليل اخر على عدم مشروعية بعضها منفردا ظاهر كثير من فقهائنا الثاني لقول النبي ص
اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم ولقوله ع الميسور لا يسقط بالمعسور وقوله ع ما لا يدرك كله لا يترك كله والاخبار الثلثة يذكرها الفقهاء
في كتبهم الاستدلالية على وجه القبول وعدم الطعن في السند اصلا ونقلت في عوالي اللئالي عنهم ع ومشهورة في السنة جميع المسلمين يذكرونها
ويتمسكون بها في محاوراتهم ومعاملاتهم من غير نكير مع جريان الاستصحاب في كثير منها بل جلها لو لم نقل كلها وظاهر بعضهم الاول لان الواجب
هو المجموع من حيث المجموع وما بقي ليس هو المجموع من حيث المجموع فلا وجه للحكم بوجوبه مع ان الاصل براءة الذمة واما الاخبار فيطعن في سندها
وربما يطعن في الدلالة بان البعض ليس من المامور به وكذا الكلام في الخبرين الاخيرين ويحمل الكلام على ما اذا كان المطلوب متعددا اي
كل واحد واحد مطلوبا ولا شك ان الاحتياط في الثاني لو لم نقل برجحانه بحسب الفتوى والظاهر عدم جريان هذه القاعدة في الاجزاء العقلية
لاتحادها في الخارج وبساطتها لكون التعدد في ظرف تحليل العقل وكون وجود احدهما عين وجود الاخر وربما يقال بجريانها فيها ايضا ولعله
لا يخلو من الاحتياط فتدبر **فائدة** الواو لا تفيد الترتيب على المشهور والاقوى كما حقق في محله وقيل بافادتها له وليس بشيء فاما الترتيب الذكري
فربما يقال بافادته الترتيب شرعا ويجب الحكم الشرعي وربما كان نظره الى ان الفاعل المختار لا يختار بغير مرجح فاذا كان شارعا فالمرجح يكون شرعيا
وفيه نظر ظاهر لانه لا بد من تقديم وتاخير على اي تقدير واختيار صورة ربما يكون من جهة كونها احد المخيرين والترجيح في الاختيار يكفي كونه بمرجح ما
مرجح يكون ولا يتوقف على كونه حكما شرعيا وان كان الفاعل هو الشارع اذ لا يلزم ان يكون كل ترجيح منه بمرجح شرعي يكون حكما شرعيا مع ان
طريقة تكلمه ومحاوراته ومخاطباته مع المكلفين بطريقة العرف واللغة كما ذكرنا في الفوائد واهل العرف لا يفهمون ذلك كما ان اللغة ايضا لا يقتضي
ذلك فكيف يكتفي في الايصال والابلاغ والبيان واتمام الحجة عليهم بما ذكر مع انه شيء لا يعرفه العلماء والبلغاء فكيف عامة المكلفين نعم ورد في غير واحد
من الاخبار المعتبرة المفتى بمضمونها الحجة عند الاصحاب انهم قالوا ابدؤوا بما بدأ الله مشيرين الى ما بدأ الله في القران وان ورد ذلك في مواضع خاصة
مثل الوضوء لكن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المحل فيظهر من هذا ان القاعدة في الترتيب الذكري الذي هو في القران ان ترتيب يجب الحكم
الشرعي ويؤيده ان في القران اشارات للاذكياء الحذاق فتدبر **فائدة** قد ذكرنا في الفوائد ان العبادات توقيفية لعدم معرفة ماهيتها الا من نص
الشارع او فعله وذكرنا ايضا ان بيانها اذا كان بذكر اجزائها لا يكون الالفاظ الدالة على الاجزاء توقيفيا بل يرجع فيها الى العرف واللغة لعدم الاجمال
فيها وعدم الجهل بمعانيها وفيها منها فعلى هذا لو كان التكليف بعبادة اولا وبالذات تكليفا مختصا بالاتيان باجزائها لا يكون فيها اجمال كما
يفهم من الاجزاء بحسب العرف يكون مكلفا به والاصل عدم زيادة جزء او شرط الا ان يثبت ويكون حال هذه العبادات حال المعاملات كما ان
صاحب ك هذا المعنى في الوضوء بان الله تعالى امر بغسل اليدين والوجه ومسح الرأس والرجلين كيف كان الغسل والمسح فلا اجمال اصلا نعم ما يثبت
من دليل اعتباره مثل الترتيب والموالات والنية وغير ذلك نقول به وما لا يثبت فالاصل عدمه فلا حاجة الى بيان فعلي او قولي كما هو الحال في
العبادات لكن غير خفي ان سورة المائدة اخر سور القران نزولا والوضوء كان في اول الشريعة واجبا فلا يكون انشاء التكليف بالوضوء من هذه الاية و
ليست بيانا لماهيته لانهم كانوا في ذلك الزمان يعرفونها ولانه لا بد ان يكون وافيا محيطا بجميع المبين والاية ليست كذلك قطعا فتدبر **فائدة** لا تامل
لاحد من الفقهاء في ان شغل الذمة اذا كان يقينيا فلا بد من البراءة اليقينية وادلته متعددة تامة كما ذكرنا في الفوائد نعم ربما يكتفى في تحصيل البراءة
بالظن الاجتهادي الحاصل بجميع شرائط الاجتهاد بناء على حصول اليقين منه لان المجتهد يجعل صغرى وهو يقيني وجداني يقول هذا ما ادى اليه
ظني وكبرى يقينية وهي ان كلما حصل به ظني فهو حكم الله يقينا فهذا حكم الله يقينا وقد اثبتنا الكبرى في الفوائد فالنتيجة يقينية وربما
يتمسك بعضهم باصل البراءة لا لانه يحصل اليقين بالبراءة بل لانه لا يحصل اليقين باشتغال الذمة اصلا والاصل براءة الذمة فالقدر الذي
تيقنوا اشتغال الذمة به يحكمون بوجوب تحصيل البراءة اليقينية له والقدر الذي لا يحكمون بتحصيل البراءة له يحكمون بعدم اشتغال
الذمة به اصلا اما بناء على ان التكليف بتلك العبادة ثبت اولا وبالذات الامر بالاتيان باجزائها مفصلة كما نقلناه في الفائدة السابقة
لانهم يقولون بجريان اصل البراءة في الماهية المجملة ايضا اذ ثبت قدر منها بالاجماع والنص وانه لا يتحقق التكليف بالمجمل اصلا بل التكليف
انما يكون بالمبين خاصة كما نقلنا عنهم في الفوائد الحائرية وذكرنا انه خلاف ما ذهب اليه الاكثر وذكرنا دليل الاكثر ومن هذا توهم بعض
ان القاعدة المذكورة وهي ان شغل الذمة اليقيني يستدعي البراءة اليقينية ليست مسلمة عند الكل وليس كما توهم كما لا يخفى على المطلع المتأمل

فائدة فرق بين الاحتياط عند المجتهدين ووجوب تحصيل البراءة اليقينية لان الاحتياط عندهم من المستحبات وانه انما يكون اذا احصل الاجتهادي بكفايته شرعاً
الا ان الاولى شيء آخر مثل ان ترجح عندهم ان الظن في الركعتين الاوليين مثلاً يكفي ويصح الا ان بعض الفقهاء يقولون بعدم جواز التعويل عليه فيهما
ويظهر ذلك من بعض الاخبار وان كان الاظهر عندهم الكفاية فيحكمون بحسن الاحتياط باعادة تلك الصلوة وايضاً الاصل براءة الذمة من تكليف
حتى يثبت بدليل تام شرعي لكن يحتملون ان بعض الادلة الناقصة يقتضي تكليفاً او يظهر من دليل احتمال تكليفاً والدليل الدال على التكليف معارض
بما ينافيه ويحكمون بحسن الاحتياط بارتكاب ذلك التكليف وشيء على ذلك والاحتياط يحكم به العقل وورد به النقل مثل قولهم احتط لدينك بما شئت
ودلالة دع ما يريبك الى ما لا يريبك وكون الامر به للاستحباب من جهة معارضة الاخبار والادلة وحقق في محله نعم الاخباريون بعضهم
يقولون بوجوب الاحتياط في بعض الموارد كما اشرنا في الفوائد والمجتهدون ربما يقولون بوجوب الاحتياط لكن مرادهم في المواضع التي لم يتحقق ظن فيها
مستجمع شرائط الاجتهاد وربما يقولون في الموضع الذي تحقق الاجماع على وجوبه مثل الركعات الاحتياط في الشك في الصلوة وليس هذا على قاعدتهم
لانه يجب بالاصالة لا لانه يفعل احتياطاً ويظهر الحال في ما سبق فائدة الامر لا يدل على الفور ولا على التراخي كما لا يدل على الوقت الا ان
كان قرينة على ان المطلوب فوري فبفوات الفور يفوت المطلوب ولا يمكن التمسك بقولهم الميسور لا يسقط بالمعسور ونحوه كما عرفت نعم ان ظهر من الدليل
ان الفور مطلوب زائد على نفس الطبيعة فبفواته لا يفوت مطلوبية الطبيعة وان احتمل الامرين فالاصل عدم تعدد المطلوب والاحوط البناء على التعدد
وكذا الكلام في الموقت ولذا اختير ان القضاء بفرض جديد كما اختاره المحققون لا انه تابع للاداء لكن قد عرفت ان هذا انما اذا ظهر كون الحكم
مقيداً بالوقت واما اذا ظهر كون الوقت زيادة المطلوب فالحق مع من يقول بان القضاء تابع للاداء واما اذا احتمل الامرين فقد عرفت حاله ثم
لا يخفى انه على اي تقدير سواء قلنا ان القضاء بفرض جديد او انه تابع للاداء لا بد من تحقق الفوت حتى يتحقق القضاء ويحكم بانه قضاء لان
القضاء تدارك ما فات فان لم يتحقق فوت اصلاً بوجه من الوجوه بكون الواجب فرضاً جديداً ابتداءً كصلوة الظهر وغيرها فانها ليست
بقضاء بالنسبة الى ما قبل الوقت قطعاً واجماعاً ومن هذا يحكمون بان من لم يدرك الوقت بمقدار الصلوة ومقدماتها ثم فاتته لم يجب القضاء
بالنسبة اليه لعدم تحقق الفوت وربما يفرقون بين شرائط التكليف مثل دخول الوقت والبلوغ والعقل وموانع تحقق المكلف به في الخارج مثل النوم
والنسيان وغيرهما من اسباب عدم التمكن والقدرة والفرق بين المقامين في بعض المقامات مثل عدم التمكن من الطهور وهل هو مانع من تحقق
المطلوب في الخارج فيتحقق الفوت من جهته فيتحقق وجوب القضاء من عموم ما دل على وجوب قضاء ما فات من الصلوة او ان التمكن من شرائط
التكليف كالوقت ونحوه فلا يتحقق الفوت حتى نقول بوجوب القضاء من العموم المذكور ويظهر من كلام بعض الفقهاء قوله بالاول
ومن بعض آخر قوله بالثاني ولعل الاول اظهر كما لا يخفى على المتدبر ومثل الحيض لا يعلم انه مانع والشارع رفع عنها وجوب القضاء في
خصوص الصلوة او عدمه شرط ولذا يجب قضاء الصوم تفضلاً وبناء قضاء مشاكلة او انه بالنسبة الى الصوم مانع جزماً ولا ثمرة في هذا بعد ثبوت
القضاء في الصوم نصاً واجماعاً دون الصلوة تلك الا اذا ادركت من الوقت طاهرة ما قل من مقدار الصلوة وما يتوقف عليه طاهرة فتحي لا
تكرر الا انه لا اشكال في كون قضاء حال الحيض ويكون قضاء حال الطهر فيدخل في العموم فتدبر ومع ذلك ورد الاخبار في هذا الباب وليس المقام مقام تحقيقه
فائدة قد ذكرنا في الفوائد ان القياس المنصوص العلة حجة مطلقاً لفهم العرف وكون الاخبار في البناء على محاورات العرف ومفاهيمهم وقال بعض
المحققين بحجية ما هو منه لتمثيل الحكم بعدم الاعتناء بحال كثير الشك في الوضوء وغيره من الواجبات بسبب ما ورد منهم من حكم كثير الشك
في الصلوة لا تعودوا الخبيث من انفسكم فتطمعوه بنقض الصلوة فان الشيطان خبيث معتاد لما عود هذا وامثال ذلك والحق انه حجة اذا كان
بحيث يفهم اهل العرف او يكون المناط منقحاً والا فلا واما اذا لم يصل الى هذا الحد فهو يصلح دليلاً شرعياً ويقويه ويرجحه اذا افاد الظن لتأييد
والفقهاء ربما يجعلون القياس المفيد للظن مؤيداً مطلقاً وان اتفقوا على عدم حجيته وعدم جواز التعويل عليه بان يكون دليل الحكم ومستنده فائدة
المستثنى الواقع عقيب الجمل المتعددة وكذا الخاص والمخصص عقيب عمومات متعددة وكذا القيد عقيب اطلاقات متعددة ويكون كل واحد مما
ذكر صالحاً للرجوع الى المجموع كما هو صالح للرجوع الى خصوص الاخير ويكون قرينة معينة بالاخير مخصص ومقيد اجماعاً جزماً لحصول الفهم
قطعاً واما ما تقدم فالمشهور عدم الرجوع لاصالة بقائه على الحقيقة في الاطلاق والعموم لا يثبت خلافه باحتمال الرجوع لا يثبت وربما ادعى
الوضع للرجوع الى الاخيرة خاصة وهو بعيد كما ادعى بعض الوضع للرجوع الى المجموع فهو ايضاً بعيد لان الظاهر عدم تحقق الوضع في خصوص
المقام بل هو من جملة مقامات استعماله فلا يكون موضوعاً للكل واحد من الاشياء بعنوان الاشتراك اللفظي كما قال بعض ولا بعنوان الاشتراك
المعنوي اعم من ان يكون وضعه عاماً والموضوع له خاصاً او وضعه عاماً والموضوع له ايضاً عاماً كما قال بعض وظاهر بعض المحققين المتأخرين
انه يحتمل الرجوع الى المجموع قطعاً لعدم ثبوت الوضع لخصوص الاخيرة ومع الاحتمال لا يظهر الشمول لهذا الخاص ويحصل الشك في انه المراد
ايضاً ويرتفع الفهم والاصل عدم تعلق الحكم به ايضاً واصالة الحقيقة انما تثبت لنا دليل على اعتبارها وحجيتها بحيث ينفع مثل المقام لان القدر
الثابت حجيته ما هو مفهوم وظاهر ومظنون ارادته بالنسبة الى العالم بالاصطلاح واما ازيد منه فلم يثبت فان كانت العمومات المتقدمة
مقتضياً لنفي الحكم والتكليف فيتقيد الخاص به احتمل والا فهو خارج ومقتضى هذا ان الالفاظ ينصرف الى الافراد المتبادرة خاصة كما ذكر عن
بعض في الفوائد ولعله الاقوى وظهر منه العمومات التي لا تأمل في رجوعها الى المتبادرة وغير المتبادرة جميعاً فعدم التأمل اما من اجماع

كالوضوء

كالوضوء وغيره او اجماع يكون او تكون العلة ظاهرة كالامر باكرام المؤمن فتدبر فائدة اعلم انه لا نزاع في افادة المفرد المحلى باللام وما شابهه العموم
العرفي في مقام افادة الحكم الشرعي وقناعة الراوي بذلك وسكوته وعدم سؤاله وترك استفصاله انه اي فرد اراد ثم في اي موضع حكمه بلا تامل في الافراد
والاستفادة الا انه عموم عرفي استنباطي لا انه لغوي وضعي وعرفت الفرق بين العمومين وكذا لا نزاع في افادته العموم اذا كان قرينة عليه مثل
ان يأتي بعده باداة الاستثناء للاخراج فان الاستثناء دليل العموم ومثل ان يأتي بعده لاخراج فرد فانه ايضاً مثل الاستثناء في كونه دليل عموم
وفرع اذ لولا البناء على العموم لم يكن للاخراج والاحتراز وجه ولذا يفهم العموم بلا تامل والبناء عليه ثم كلما زاد القيد والاحتراز زاد قوة البناء
على العموم وما يحتمل معنى العموم قطعاً ان يحترز عما هو خارج الظاهر بالاحتراز بمراتب مثلاً ورد عنهم ان المرأة التي ملكت نفسها غير السفيهة
المولى عليها تزويجها بغير ولي جائز فان اخراج السفيهة والصغيرة والمجنونة مع غاية ظهور خروجهن وعدم اخراج الباكرة البالغة الرشيدة
غير داخلة في المولى عليها قطعاً اذ لو كانت داخلة في العموم لعلم انها مولى عليها في النكاح خاصة على فرض الدخول نصب بعينه حيث ان غير المولى
عليها في التزويج تزويجها بغير ولي جائز اي غير مولى عليها في التزويج ولا يخفى شناعته اذ يصير المحمول عين الموضوع مع ان الراوي ان كان يعرف
الغير المولى عليها في التزويج لم يحتج الى الحكم ولم يؤثر الكلام اثراً بل يكون لغواً ولو لم يعرفها لم ينفع هذا الكلام ثم يكون لا طائل تحته على
تقدير ومن جملة القرائن على افادة المحلى العموم انه يأتي في مقام اثبات الحكم للموضوع بنفسه معرفة لذلك الموضوع وخاصته مميزة له فلا يجوز
التخلف حتى يصير التعريف جامعاً ومانعاً فان الاطفال يتكلمون هكذا فضلاً عن الفضلاء فضلاً عن الشارع في مقام افادة الحكم الشرعي وما
فان الظاهر انما هو لغرض متعلق الحكم فكيف يجوز التخلف حتى يصير التعريف مع التخلف فاسداً فهو ما يخالف المقصود بل وموجباً للغلط
عليه لان بناء العرف وطريقة العقلاء على العموم مطلقاً وهم يتكلمون على طريقتهم كما بيناه هذه التي ذكرناها من كلية واما الجزئية فلا ضبط لها
فائدة اعلم ان الفقهاء يقولون بان الشرط الذي وقع عليه العقد لا بد ان يكون معلوماً معيناً مثل العوضين لانه جزء العوضين
وبمنزلتهما فكلما دل على وجوب تعينهما ومعلوميتهما يدل على ذلك ايضاً لكن ربما يجعلون بعض الشروط غير معين ولا يضر عندهم وبعض الشرط
شرطاً لا يكون جزء العوضين بل خارج عنهما بحيث يتحقق انتقال العوضين المعلومين الخاليين عن الغرر الا انه يشترط ضمناً انه ان لم يتحقق
وفاء بمقتضى العقد المشروط ان يفعل كذا مثل ان يستأجر لحمل متاع الى مكان معين باجرة معينة ويشترط انه ان وافى المكان بيوم كذا لا ينقص من
اجرته شيئاً ويكون باقية على حالها وان لم يواف فيه بل اخر يوماً فلان يسقط من الاجرة التي صارت ملكاً له واستحقها قدراً معيناً وان اخر يوماً
اخر يسقط قدراً معيناً اخر وهكذا الى ان لا يحيط بمجموع الاجرة فصحيح ايضاً فائدة ربما ادعى بعض تحقق التواتر من خبر ستة نفر او سبعة او عشرة
وامثال ذلك ويدعون ان الخبر المتواتر هو الذي يوجب العلم ولا حد له بحسب العدد كما هو المحقق في موضعه وهذا الدعوى غلط واضح
لان المتواتر هو خبر جماعة يستحيل عادة تواطؤهم على الكذب ولا يمكن عند العقل بملاحظة العادة ومعلوم انه ليس بمحال عادة تواطؤ عشرة نفر وامثالها
على الكذب حتى يسمى في اصطلاح الفقهاء متواتراً فالمناط هو استحالة العقل على تواطؤ هذا العدد من الكثرة من جهة كثرة العدد لا من جهة القرائن
الخارجية اذ لو كان من جهة القرائن فليس بمتواتر بل هو من الآحاد المحفوفة بالقرائن المفيدة للقطع ولذا ربما يحصل العلم من خبر شخص واحد بقرينة
القرينة او شخصين او ثلثة وهكذا والكل داخل في خبر الواحد لا نزاع من الخبر الواحد والمتعدد والمستفيض وغير المستفيض وان كان المستفيض
ثلثة واكثره لا حد له الا ان حد ما انه لا يفيد العلم الا ان يحف بالقرائن المفيدة للعلم فان كان مستند العلم هو الخبر مع القرائن فهو من الآحاد
المحفوفة بالقرائن وان كان كثرة العدد ربما كانت مؤيدة وعمدة الا انه كانت نسبة العلم الى الخبر المحفوف بالقرائن وان كان نسبته الى الكثرة
المخبر ووصوله الى حد يستحيل تواطؤهم على الكذب فهو المتواتر وان كان القرائن ربما كانت مؤيدة وكيف كان لا يمكن التواتر من خبر جماعة قليل دعوى
عند العقل تواطؤهم على الكذب الا ان يكون هناك قرائن ينضم انضمامها الى الجماعة العلم فان كانت القرائن هي السبب الاقوى لحصول العلم المساوي
لكثرة العدد في السببية لحصول العلم او الاضعف لكن لو لم يكن لم يفد هذه الكثرة العلم فهذا ايضاً ليس بمتواتر لما عرفت ولو سلمنا دخوله في
المتواتر فلا شك في ان الاولين ليسا داخلين فيه ومع ذلك لا يسمع دعوى التواتر في مثل الاثبات القرينية والمشاهرة في الاصطلاح الا ان
المعروف من العلماء انهم في مقام الدعوى لا يثبتونه بوجود القرائن وانه من جهة هذه القرائن صار متواتراً اصلاً وما ذكر ظاهره انه اعم
في اطلاق لفظ المتواتر على الاولين ايضاً بعد مراعاة ما ذكرناه من اثبات القرائن في مقام الدعوى فائدة الفقهاء يقولون الاصل براءة
الذمة حتى يثبت التكليف ومع ذلك يقولون الجاهل ليس بمعذور الا في مواضع مخصوصة معروفة فربما يتوهم التنافي بين القولين وليس كذلك
لان الاصل براءة الذمة الى ان يحصل العلم بالتكليف اعم من ان يكون العلم به مفصلاً او اجمالاً والاول ظاهر عدم براءة الذمة فيه واما الثاني
فبان يعلم ان عليه ان يفعل واجباً او واجبات لا يعرفها او ان عليه ان يترك حراماً او محرمات لا يعرفها فلا بد من بذل الجهد في معرفة تلك
الواجبات والمحرمات البتة لان الواجب معناه انه ان ترك يكون معاقباً والحرام معناه ان فعل يكون معاقباً اذا انصف العرف مع تمكنه من تحصيلها
لم يخرج الواجب بمجرد هذا التقصير عن وجوبه وكذا الحرام عن حرمته مثلاً اذا قال المولى لعبده لا اعاقبك الا ان تعلم تكليفي وعندي ان اعطاك
طوماراً او قال لك امتثل في هذا الطومار تكليفات لو تركتها او خالفت لعاقبتك فعليك بفتح الطومار والعمل بما فيه فلا شك في ان هذا العبد
عالم بانه مكلف بما في هذا الطومار ولا ينفعه تقصيره في فتح الطومار وتحصيل قراءة ما فيه ولا يجعله داخلاً في عدم العلم بالتكليف ...

العلم الاجمالي بالتكليف علم بالتكليف لا عدم علم به لكن يعلم ان عليه قضاء فريضة من الخمس لا يعرفها بعينها نعم لو لم يتمكن من معرفة تلك التكليفات و[illegible]
يتيسر له الامتثال باحتمال تكاليف الاحتمالات كما يتيسر في قضاء الفريضة التي لا يعرفها بعينها وامثال ذلك ما يتيسر الامتثال بتاتي الاحتمالات الى ان يعلم
الاتيان فلا شك في سقوط التكليف ح وان الاصل براءة الذمة منه بمعنى انه لا يجب عليه التوقف وغيره بما ذهب اليه الاخباريون وكذا لو لم
يعلم التكليف لا اجمالا ولا تفصيلا فان الاصل براءة الذمة منه بمعنى المذكور اذا عرفت هذا فنقول من ضروريات الدين والاسلام بحيث يعرفها كل
خاص وعام من اهل الاسلام والخارج منهم ان في دين الاسلام واجبات كثيرة ومحرمات كثيرة كل ذلك في غاية الكثرة بل يعلم بعنوان القطع ان فيه
من الواجبات الوضوء والغسل والتيمم والصلوة والصوم والحج وغسل النجاسات من الثوب والبدن وغير ذلك من ضروريات الدين والمذهب
وايضا ورد في الايات والاخبار المتواترة ان طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة وينادي بذلك الفقهاء والعلماء في المنابر والمجالس وكل مكان باعلى [illegible]
ايضا في جميع الاعصار والامصار بحيث انه صار كالشمس في رابعة النهار واطلع عليه المخدرات في الاستار بل الاطفال الصغار بتعليم المعلمين في
المكتب وغيرهم وكذا الاباء والامهات بل لا تامل في ان ذلك ايضا من ضروريات الدين وايضا يرى جميع امة الرسول ص انهم يلزمون بفعل الوضوء
والغسل والتيمم والصلوة وغير ذلك مما لا يحصى ثم مع جميع ذلك كيف يكون الجاهل معذورا في تقصيره بترك معرفة تفاصيل الامور التي يعلم وجوبها
على الاجمال بل لا بد من بذل الجهد في تحصيل المعرفة بالادلة ان كان مجتهدا والاخذ من المجتهد ان كان عاميا بقدر الوسع الى ان يحصل المظنة للمجتهد
بعدم الدليل والمعرفة منه وللمقلد بانه ليس ازيد منه عند المجتهد وتحصيل العلم العادي بذلك ويكون بعد ذلك الاصل براءة الذمة بالمعنى
المذكور وكذا الحال في اثناء التحصيل فان قلت اصحاب الرسول والائمة لم ورد منهم ان الاصل براءة الذمة قلت لا تفاوت بيننا وبينهم في كونهم
عالمين بالتكليفات اجمالا وانهم حصلوا معرفة المجملات المكلف بها على حسب ما تمكنوا منه وما لم يتمكنوا كان الاصل براءة ذمتهم وكذا ما لم يعرفوا انهم
مكلفون به بعد تحصيل القدر الذي عرفوا تكاليفهم به فان الاصل براءة ذمتهم فيه ايضا ثم اعلم ان ما ذكرنا ليس مختصا بالواجبات و
المحرمات بل اذا صدر منهم معاملة فاسدة جهلا منهم في فسادها فلا شك في كونها فاسدة قطعا ولا يثمر اصلا ولا ينفعهم جهلهم بالفساد
وزعمهم الصحة نعم ليس لهم ان يتصرفوا في مال الاخر مع رضاء الصاحب الا ان يكون الرضا بشرط كون المعاملة صحيحة فانه يتصرف في
مال نفسه لا انه يتصرف في مال الصاحب مع انه ربما يقع في الحرام مثل الربا وغيره نعم لو اتفق ان المعاملة صارت صحيحة ومستجمعة لجميع
شرائط الصحة تكون صحيحة لكن الحكم بالصحة انما يتاتى ويتحقق من المجتهد لان باب العلم باحكام الشرع منسد وقد حقق في محله لانه لا بد من
اعتبار اخبار الاحاد واصالة العدم او البقاء او البراءة الذمة وكلام اللغوي وامارات الحقيقة والمجاز وغير ذلك من الظنون كما مر
الاشارة اليه في الفوائد مع ان العلمي في الفقه مثل الاجماع والمتواتر لا يمكن للعامي معرفته سيما في المتواتر الحاجة الى الظنون [illegible]
والقطعي الدلالة غير موجود وعلى فرض الوجود لا يتمكن العامي من معرفته قطعا وبالجملة لا اشتباه في ان العامي لا يمكنه معرفة الفقه من جهة
الا من جهة التقليد كما ذكر في الفوائد وقد اوضح ايضا نعم ضروري الدين والمذهب يكون معرفته من غير جهة التقليد ولذا يمكنه الحكم بفساد
معاملة اذا كان الفساد ضروريا الا ان هذا حال معاملات الجاهل واما عباداته فاسدة عند جميع الفقهاء او صحيحة عند بعضهم فاما
عند بعضهم صحيحة عند الجميع على تقدير حصول معرفته والاولى فاسدة عند الجميع وان اتفق كونها صحيحة بحسب الواقع لانا مكلفون الان
[margin: فاما ان تكون عبادته]
بالتكليفات الظاهرية لا الاحكام الواقعية كما حقق في محله والمراد من التكليفات الظاهرية ان الظ عند المجتهد انه حكم الله الواقعي واما
الثانية فلعلها ايضا تكون فاسدة عند الجميع لان الجاهل لم يقلد القائل بالصحة والقائل بالصحة انما يقول بالصحة لنفسه ولمن قلده ولذا
يحكم بالفساد للقائل بالفساد ولمن قلده ويحتمل ان يكون صحيحة عند القائل بالصحة فاسدة عند القائل بالفساد لكن لا ينفعه قول القائل بالصحة
ما لم يقلده اذ لا وجه للحكم بالصحة وترجيحه على الفساد مع عدم التقليد اصلا واما ان التقليد لا بد من ان يكون تقليد المجتهد الحي لا
الميت فقد مر وجهه والكلام فيه واما الثالثة فالمعروف من اصحابنا الفساد ايضا لان المدار في الفقه على الظنون كما عرفت والظن ليس بحجة ما لم
يكن عليه دليل شرعي كما حقق في محله وذكر في الفوائد وقد بسطنا الكلام فيه في رسالتنا في الاجتهاد والاخبار وان العمل في الحقيقة على اليقين
لا الظن لانه في الطريق كالعمل بشهادة العدلين وغيرها وليس ذلك محل تامل احد من الفقهاء ولا يمكن ان يصير محل تامل لاحد الا الغافل وقد ذكرنا
في الفوائد ان الظن الذي ثبت كونه حجة ظن المجتهد والمقلد لم يرد وحقق ذلك في محله وايضا ورد في الاخبار انه لا عمل الا بالفقه والمعرفة واصابة
السنة وامثال ذلك وايضا ورد في الاخبار عدم الرجوع الى غير الائمة وانه لا يجوز العمل بالراي والظنون وتقليد غير المعصوم سوى
الفقهاء بل تقليد الفقهاء في الحقيقة تقليد المعصوم لانه انما يقلد بامره ع وبجوازه كما ذكر في الفوائد وغيرها وحقق في الكلام ان الحجة هو قول الله
تع وقول المعصوم وايضا شغل ذمة الجاهل يقيني كما عرفت فلا بد من البراءة اليقينية لقولهم ع لا تنقض اليقين الا بيقين مثله وحصول الامتثال
[margin: ليس الا]
العرفي لقوله تع اطيعوا الله واطيعوا الرسول ولان التكليف يستدعي الامتثال ولا يتحقق الا بالاتيان بالمطلوب كما هو وترخيص الامر
بالاكتفاء بالظن عوض المطلوب ولا يعلم انه ممتثل وايضا الموافق للقواعد العدلية ان المؤاخذة من جهة الفعل او الترك وكذا الثواب الذي
بازاء الفعل او الترك انما هو باتيانهما ومعلوم ان الجاهل الذي اتفق مطابقة عبادته للواقع والجاهل الذي اتفق مخالفتها له في الفعل و
الترك والتقليد والتقصير واحد من دون تفاوت بمجرد اتفاق الموافقة والمخالفة ليس فعلها بقصدهما ولا بارادتهما لان كليهما قصد المطابقة

فعلم

وعدم المخالفة ومحض الاتفاق كيف يصير سببا للعقاب الطويل او المخلد ان كان المطلوب من اصول الدين ومنشا للثواب الدائم الذي هو بازاء
امل المكلف وايضا النية شرط في صحة العبادة فاذا لم يعرف انها عبادة مطلوبة منه فكيف يصلح كيف ينوي انه يفعلها اطاعة لله او قربة اليه
مع انه لا يعلم انه الطاعة له تع ومقرب اليه لانه لا يعلم ان هذا الشخص من الفعل الذي يفعله هو الذي امر الله تع به واذا علم انه هو الذي امر الله
به يكون عالما لا جاهلا والفرض انه جاهل بذلك وان ظن انه المطلوب منه بمجرد تقليد الاباء والامهات او باستحسان عقله فكيف ينوي
التقرب مع انه لا يعلم انه راض بالتعويل على ذلك التقليد او الاستحسان بل قد عرفت ان وجوب تحصيل المعرفة وعدم جواز المسامحة و
التقصير في المعرفة من المتواترات المعروفة وضروري الدين وانه كالشمس وغير ذلك مما مر بل وقد مر انه لا يجوز الاعتماد على الراي والاستحسان
وقول غير المعصوم ومن يامر به المعصوم ع وايضا العبادات توقيفية موقوفة على النص لا على ان ظن يكون وعلى الاستحسان وتقليد من ليس بحجة
[margin: غير]
واختار المقدس الاردبيلي ومن وافقه صحة عبادة الجاهل بشرط ان تطابق الواقع وان لم تطابق تكون فاسدة عنده ايضا لعدم الاتيان
بالمامور به واذا طابقت يكون اتيانا بالمامور به لان المعرفة ليس جزء للمامور به ولا شرطا للصحة لعدم ثبوت ذلك بل وثبوت العدم كما يظهر
مما ورد في تيمم عمار وطهارة بعض الانصار وغير ذلك مما ذكرنا في الفوائد وذكرنا الجواب عنه ونقول ايضا ان مراد المقدس انه لا عقاب على
الجاهل اصلا فقد عرفت انه ليس بجاهل في التكليف وان الاطفال فضلا عن النساء فضلا عن الرجال يعلمون ان في الدين تكليفات بل يعلم
انه لا بد من معرفتها على ما اشرنا اليه بل ومن يدخل في الدين ايضا يعلم ان في الدين شرائع وتكليفات بل كل دين كان وان اراد انه مؤاخذ
في ترك العلم الذي هو فريضة عليه لكن عبادته صحيحة ان طابقت الواقع ففيه اولا انه قد عرفت عدم الفقهاء وثانيا ان اعتقاد الصحة من
المقدس كيف ينفع الجاهل الذي لا يعرف انها صحيحة غاية ما في الباب انه يزعم الصحة لانه يعرفها من الشرع فان كان هذا الزعم كافيا للصحة عنده وحصول
براءة ذمته فيلزم من هذا ان يكون ما خالف الواقع ايضا صحيحا ومبرئا للذمة لان زعم الصحة موجود فيما خالف الواقع ايضا من دون فرق
عنده اصلا بل ربما كانت المخالفة للواقع اوثق في كونها صحيحة مع انه لا بد من دليل على كون هذا الزعم كافيا لبراءة ذمته مع ان الادلة تنفيه
عدم الكفاية بل وعدم جواز متابعة كل زعم او ظن او راي او استحسان او تقليد الا ما نص الشارع جعله حجة على حسب ما عرفت وبالجملة ان
بنى الامر على ان المكلف لا بد من ان يعرف امتثاله ويخرج عن العهدة حتى يصير بريء الذمة فقد عرفت انه لا يمكنه معرفة المطابقة للواقع كما
عن المخالفة للواقع بل يزعم ان الكل مطابقة للواقع فزعمه لا يكون كافيا لبراءة ذمته البتة مع ان الادلة ايضا تدل على خلافه وان اراد انه
اذا قلد المجتهد الذي يقول بالصحة تكون صحيحة فيصير خارجا عن الجاهل ويخرج عن المفروض مع انه لا يمكنه تميز ما طابق الواقع عن غيره وايضا
من مجتهده انها صحيحة بشرط المطابقة فلا ينفع التقليد وايضا ان بنى الامر على ان الصحة والخروج يتحقق من غير حاجة الى معرفة التكليف ففيه ان
امتثال الامر عرفا انما يتحقق اذا علم الخروج اذ لو اعتقد انه لم يمتثل ولا يريد الامتثال فلا شك في كونه عاصيا والحاصل انه لا بد من ان
يعرف انه ممتثل ومطيع حتى يقع عرفا انه مطيع ممتثل لله تع وكذا قولهم ع لا ينقض اليقين الا باليقين يقتضي عدم نقض المكلف يقينه بالتكليف الثابت
والاستصحاب ايضا يقتضي ذلك والفقهاء ايضا بناؤهم على ذلك والمدار في الاعصار والامصار على ذلك وكذا سائر الادلة السابقة يقتضي ذلك
فلاحظ وتامل جدا هذا مع ان الفقهاء يقولون بمجرد المطابقة وهم سمعوا ذلك فكيف يظنون بالامتثال بل عندهم ان امتثال هذا من جهة
الفقهاء فمقتضى ذلك عدم الامتثال ان لم يكن مسامحتهم في الدين مع ان الذي يقول بالكفاية يشترط تحقق المطابقة وعدم كفاية اعتقاد
المطابقة فلا بد من تحقق الشرط مع ان الاصل عدم التحقق فتامل جدا وثالثا ان استدلاله بالاخبار لا يخرج عن غاية البعد لانها لو دلت على ما ذكر
لدلت على مفاسد وشنايع مثل قول الرسول ص لعمار افلا صنعت هكذا [illegible] انك لو صنعت هكذا من غير الاخذ من الشرع
[margin: علا]
لكان صحيحا ولم يكن عليك شيء فيلزم من ذلك ان لا يكون عليه عقاب بترك التعلم الذي فريضة على كل مسلم وان يكون الرجوع الى غير الشرع
في العبادات التوقيفية جائزا فلم تكن وظيفة الشرع والرجوع الى غير الشرع لا يكون الا بالرجوع الى الراي والاستحسان ومجرد الجعل والاختراع و
امثال ذلك فتكون هذه حجة ويلزم ايضا الاكتفاء في مقام الامتثال بمجرد الخيال والاحتمال وعدم الحاجة الى قصد القربة مع ان فعل التيمم ح
[margin: الامور]
من غير الاخذ من الشرع محال جزما لعدم طريق العقل اليه ولا غير العقل [illegible] بقوله افلا صنعت الحال وبالجملة بملاحظة جميع ما ذكرت لا
يبقى تامل في ان مراد الرسول ص الفعل هكذا بالنحو الذي يمكن عقلا وشرعا وليس الا بالاخذ من الشارع ومثل طهارة الانصاري [illegible]
من الخبر انه فعل الغسل من غير ورود الشرع به ولا يخفى انه ادخال في الدين وغير التطهير الشرعي وهو غير محل النزاع ومع ذلك مخصوص بمخصوص [illegible]
لا يجوز التمسك به والاحتجاج به لانه يلزم ان يكون التشريع والبدعة غير جائز وانه ايضا موجبا للمدح وثناء من الله العظيم ومثل الامام [illegible]
في الركعتين فقام فاضاف اليهما ركعتين والمعصوم ع [illegible] صوب فعله [illegible] ان كان بالاخذ من القاعدة الشرعية [illegible]
[margin: قالت]
في المقام لانه كان مجتهدا فصوبه اجتهاده فهو الظن من الخبر وان كان ذلك من غير الاخذ من الشرع لا جرم يكون بمجرد الراي والاستحسان والاختراع
[margin: الاختراع]
فيكون المعصوم حكم بكون هذه الامور حجة حتى في العبادات الموقوفة على النص بل يكون اقوى من الحجة الشرعية وهو مع انه لم يعلم التحقق
شرعا يجب الاحتياط وتحصيل براءة الذمة اليقينية والامتثال العرفي وغير ذلك مما ظهر من الادلة المذكورة المعلومة وهذا لا ينافي الا بالاعادة
كما فضل المامور ويلزم ايضا عدم وجوب طلب العلم والمعرفة والاكتفاء في الامتثال بمحض الجعل والخيال وغير ذلك مما مر من المفاسد مثل انه [illegible]

ثم اني وكثيرا يبنى على انها عبادة شرعية ونوى القربة والامتثال على انه لم يظهر عليه دليل شرعي وقاعدة شرعية ان الشارع طلبها منه بل لو ثم
بمجرد الجهل وكيف يقول المعصوم انه بمجرد الاختراع وقت وصليت ركعة وقصد القربة فعلت وبعض ثلاثة الركوع الى اخره فعملها فريبم
العموم وقال وعني من اختراعك فكيف يقول ومثل هذه الفريضة كنت اصوب صلاة ومثل صحيح من ترك الحلفات جاهلا بها فانه لا شك ان المارم ويكن
بما انها تحيفات ولم يرد الاطاعة اصلا ولو بقصد القربة فهو مثل الجهل بنجاسة ثوب المصلي وغيره مما يتعلق بالعبادات اذ العبادة لا تصح بغير نية
فلا دخل له في المقام وعلى تقدير التسليم فغايته ما في الباب ان الجهل في هذا الموضع يصير ايضا معذورا اذ لا نزاع في انه في بعض المواضع يصير ايضا
الجهل عذرا ولا ان عبادة الجاهل مطلقا صحيحة هذا على تقدير صحة الخبر وكونه معمولا به ثم اعلم يا اخي ان الله تع ورسوله والائمة قد اكثروا في ايجاب طلب
العلم والفقاهة والمعرفة والاقتصاد في الاخذ من الشرع وغير ذلك مما اشرنا اليه واكدوا غاية التاكيد وشددوا نهاية التشديد كي تصح عباداتهم
واعمالهم ولا يزيد كثرة سيرهم زيادة البعد عن الطريق فيضلوا ويهلكوا وكذا افضل الفقهاء في كل عصر ومصر ومع ذلك ترى العوام فيما يجوزون في الدين
واعمالهم وعباداتهم مخالفة لمنهج الشرع فكيف يجوز تسهيل ما شدد الله والحجج ورفع التاكيد فيما اكدوا وتجرية العوام وتغريرهم والله يعلم ويمكن
الا ان يقال لحصل للعامي ظن قوي بكون ما فعله وفق الشرع وما افتى به الفقهاء ووثق بظنه الى حد ياتي منه قصد الامتثال والقربة حين شروعه
في الفعل وفعله قربة الى الله ثم عرض على المجتهد فراى انها صحيحة فعلم من هذا موافقة ظنه للواقع وعدم مخالفته به فيحصل امتثاله والخروج عن العهدة
ويبها اذا صرح المجتهد فيها بالكفاية ويمكن ان يقال انه وان لم يخرج عن العهدة حال الاداء الا ان القضاء بفرض جديد ولا دليل على وجوب
القضاء مع تحقق المطابقة لان القضاء يثبت بفوات الفعل وانه الظاهر من الفوت ترك نفس الفعل لا ترك المعرفة بانه فعله ولا يمكن ان يقول مثل
هذا في الاعادة ايضا بانه لا يقتضي بان المعرفة شرط لثبوت الامتثال والخروج عن العهدة قد في الادلة حتى يعرف الحال لان ما ذكرناه لا يخلو عن
اشكال ومن العجائب ان بعض الاخباريين يصرح بانه لا يجوز في المسائل الشرعية ان يستند الى غير نص المعصوم ولا يكتفي فيها بالاسناد
الى الاجماع وغيره من الادلة المجتهدين ويشنع على من يكتفي بها بانه ليس نص المعصوم فكيف يكتفي في الشرعيات بغير نصهم ومع ذلك يكتفي للعامي الجاهل بان يستند
الى رايه واستحسانه او يستند الى قول كل عامي فاسق وغير ذلك مما ليس بنص المعصوم وان قول العامي الفاسق من اجماع الفقهاء وان ظن الجاهل ورايه
واستحسانه من ادلة المجتهدين واعجب من هذا استدلال بعضهم على القصة بعموم رفع عن امتي ما لا يعلمون وامثاله ولا يتفطن بان هذا الوهم لكان يقتضي
ان تكون عبادات الفاسدة كلها صحيحة شرعا فاني رايت من الجهال من لا يعرف من الصلوة سوى القيام والقعود من دون طهارة ولا قراءة ولا
ركوع ولا سجود ولا تشهد ولا تسليم بل اعتقاده ان فيها او تعوذها الاحتياطا كاملا بها بكون اولى ويقول هذه صلوتنا واما صلوة العلماء فصلوة
غير جائزة ولا حاجة الى تعريف عبادة الجهال بل اهلها كل احد وايضا يقتضي ان كل جاهل اعتقد في الدين حكما بمحض اعتقاده بل يكون دينه احكاما
فاسدة وهو يعتقد الشرعية بمحض جهله او تقليد الجهال ويخترع عبادات بكيفيات عجيبة كما نرى ذلك في النساء بل في الرجال ايضا ويكون
جميع ذلك صحيحا شرعية من جهة ان الرسول صلعم قال رفع عن امتي ما لا يعلمون بل ربما اقتضى ذلك ان عبادة اهل السنة جهالهم وبدعهم يكون صحيحة
حتى ان عندهم ان قتل الشيعة واسرهم وسبي نسائهم واستحلال فروجهن من اقرب التقربات عند الله تعالى فيلزم ان يكون صحيحة موجبا للثواب ولا
يكون فيها عقاب لانهم من الامة مع انه ربما يتحقق امثال ذلك في جهال الشيعة ايضا وربما يقتضي ان العوام ايضا لو تركوا جميع عباداتهم التي ما اخذ
من الفقيه لا يكون فيها ماثم ايضا لقول الرسول صلعم رفع الى اخره لان مقتضى هذا انه لا اثم ولا مؤاخذة لا ان عباداتهم واحكامهم صحيحة شرعا فمقتضى الحديث تجويز
الترك لا الصحة شرعا فان قالوا انهم عالمون بانهم مكلفون بها بالعبادات والواجبات المعلومة بالضرورة ولا شك في ان التكليف عبارة عن اشتغال
ذمتهم ولا شك في ان شغل الذمة يستدعي البراءة والخروج عن العهدة ولا يتحقق ذلك الا باتيان ما كلفوا به ولا يمكن ذلك الا بمعرفته وبعد المعرفة
يخرجون عن الجهل وعن محل النزاع والقول بان كل نوع يكون معرفته بكذا تقليد كل جاهل يكون ما لا يصلح ان يصدر عن عاقل **فائدة**
الشيعة والمعتزلة والحكماء والبراهمة وغيرهم من العقلاء يقولون بالحسن والقبح العقليين سوى الاشاعرة والظاهر ان انكارهم باللسان وفي مقام المخاصمة
والا فهم في مقام الموعظة وتهذيب الاخلاق يصرحون بها وباكثر من ذلك كما لا يخفى على من لاحظ كتب الاخلاق مثل احياء العلوم للغزالي و
الفتوحات والمثنوي وغير ذلك بل في مقام الكمالات والمخاصمات ايضا يظهر منهم ومن لاحظ ما ذكروه في تلك الكتب حصل له اليقين الكامل بما قلنا
بل وكونها من مسلمات ارباب بصائرهم ايضا مع انها من الوجدانيات التي لا تخفى وبيانه انا كما نجد للحواس الظاهرة ملايمات ومنافرات مثل ان
يلايم الغنى والصوت الحسن وينافر انكر الاصوات وقس على هذا سائر الحواس كذا نجد ان لنا قوى شهوية وقوى غضبية وقوى شيطانية وقوى قدسية
ملكية يعبر عنها بالقوة العاقلة ونجد ان لكل ملايمات ومنافرات ومقتضيات موجودة وعلمية تفصيلية لو تركها بالتفاصيل المذكورة في تلك الكتب
في جميع ابوابها سيما باب شرح عجائب القلب ان العاقلة شغلها الامر بالحكمة والمصلحة وجميع ما هو حسن وترك ما هو خلاف ذلك الامور التي كلها قبيح ومقتضى
النفس الامارة بالسوء وجميعها مهلكات كما ان مقتضى العاقلة جميعها منجيات بها تحصيل الدرجات والوصول الى عليين وجنة النعيم كما ان الاولى
تحصل بها دركات ونيران الى اسفل السافلين والنار الجحيم وبالجملة من اراد اليقين بالبسط والتفصيل فعليه بملاحظة تلك الكتب وايضا الاشاعرة
يقولون بحجية القياس والاستحسان ولا يتمشى القول بها الا على الحسن والقبح العقليين اما الاستحسان فظ واما القياس فلان العلة والجامع الذي
هو شرط وعلة في الحكم ليس الامر عقليا بذكره العقل ويحكم به والادلة التي يستندون على حجية القياس يرشدك على الحسن والقبح العقليين

والايات

والايات القرانية مثل يحل لهم الطيبات وغيرها شاهدة على انا نقول اذا اطلع العاقل على ان رجلا مثلا له اولاد صغار ابناء خمس سنين وما قاربه
يضربهم ويقهرهم على ان يمكنهم في دبرهم فيمكن من وطي دبرهم بعد الضرب الشديد والجرح وهم يستغيثون اليه ويصرخون ويبكون ويتضرعون ولا
يبالي اصلا ولا يرحمهم مطلقا بل يمكنهم في ادبارهم مكشوفة جهارا بين مجمع الناس وروس الاشهاد ويلح في الوطي الى ان يقتلهم واحدا بعد واحد
ويرمي اجسادهم للكلاب والسباع ويفعل جميع ما ذكر بوالديه ان يفعلوا ذلك به ويمكنه في دبره مكشوفا جهارا ويقهرهم عليه بعد ضرب شديد
وجرح وقتل بدأ فان العاقل اذا اطلع على هذه الفحشاء بل واشد منها فاحشة تنفر منها وقبحها وينكرها بل هو اذا اطلعت على ادون منها
فاحشة ولو بمراتب ينافرها وينكرها وكيف لو اطلعت عليها وعلى ما فوقها ولو اطلعت على اضدادها من المحاسن لاءمتها واحبتها وانبسطت عليها
بالضرورة مع قطع النظر من شرع او عرف او غيرهما من عادة او مصلحة او مفسدة واجابوا بمنع كون ذلك بالضرورة بل باجلة ما ذكر من الشرع
والعرف او غيرهما او بمنع الضرورة في القبح والحسن بالمعنى المتنازع فيه بل بالمعنى الذي لا نزاع فيه وهو ان الشارع امر به او نهى عنه او انه خالف
للعرف او العادة او غرض من الاغراض وهذا الجواب فاسد بلا شبهة لان الفعل لا منافرة له بالنسبة الى مثل ترك الصلوة والحج مما هو قبيح
شرعي من بديهيات الدين حتى لا يدرك عقولنا جهته فيحكم على ان البديهة حاكمة بالفرق بين ما ذكر من الفحشاء والقبائح وبين اضدادها من المحاسن
وكذا بين الصدق النافع والكذب الضار فكيف يكون المنافرة من جهة الشرع وكذا المنافرة له بالنسبة الى ما خالف العرف اذا كان ملايما
للعقل وكذا ما خالف العادة اذا كان ملايما للعقل او غرض ولا شبهة في هذا ايضا سلمنا لكن منافرته من حيث كونه عصيانا للرب تع اعتبارا
وهو عين المطلوب اذ المطلوب ان الفعل يحسن ويقبح ولا شك في انه يقبح عصيان المولى كما انه يقبح عصيان كل عبد لامر مولاه ونهيه عنه
فالامر المولى ونهيه ليس حسنا وقبيحا بل علة لتحقق الحسن في الاطاعة والقبح في المعصية وكذا الكلام في مخالفة العرف وغيره بان منافرة العقل منه من
حيث كونه مخالفة العرف او العادة او الغرض والعقل لا يرضى بمخالفة ما صار عرفا او عادة كما او غرضا كان وان كان يرضى بها في صورة تحقق من حيث انه صار عرفا
عدم منافرة العقل لها والحاصل ان المجيب ان سلم ان للعقل ملايمة بواسطة الاطاعة والموافقة ومنافرة بواسطة العصيان والمخالفة فهو عين
المطلوب اذ المطلوب انه يلايم الافعال وينافرها ويحكم بالحسن والقبح وان كان حكمه بهما يتوقف على وجود علة التحسين والتقبيح وان لم يسلم بل يقول ليس
للعقلاء الا ان يدركوا ان الفعل حسن وقبيح شرعا او عرفا او غيرهما بالمعنى الذي لا نزاع فيه ففيه انه مكابرة محضة اذ لا شبهة في انه ينافر من
القبائح التي اشرنا اليها وما هو اشد منها قبحا فان هذه القبائح ليست عند العقل مساوية للحسنات سيما ما هو في اعلى درجة الحسن مع انه
لو كان حكمه بالحسن والقبح بالمعنى الذي لا نزاع فيه لكان حين حكمه بالحسن او القبح مدركا للشرع او العرف او غيرهما لان المعنى الذي لا نزاع فيه
معان اضافية لا يمكن ادراكها بدون ادراك ما اضيف اليها مع انه حين منافرته او ملايمته لا يدرك شرعا ولا عرفا ولا غيرهما فضلا ان يدرك
مخالفته لها سيما ان يدرك ان حكمه لاجل المخالفة لها بل حين المنافرة شك لا يدرك الا نفس الفعل ومنافرته ولا يزيد عليها امرا اخر مع ان حكمه بقبح
ترك الحمد وامثاله انما هو بعد العلم بان الشارع امر بها وملاحظته له وانه لولا ذلك لم يكن عند العقل فرق بينها وبين غيرها من الافعال المباحة
او المحرمة مثل العبادات المخترعة المبتدعة وما هو لعب ولغو وايضا لو كان الذي يدركه هو الذي لا نزاع فيه فلا وجه لحكمه بقبح المخالفة في موضع
وعدمه في موضع وقبح عدم المخالفة في موضع مع ان الكل مشترك في ذلك من دون تفاوت ايضا لو اطلع على المحاسن التي اشرنا اليها من حيث هي هي
مع قطع النظر عن الامور الخارجية والقبائح التي ذكرت في الجملة من حيث هي هي مع قطع النظر عنها ودار امره بين ان يختار الاولى البتة ولجاء
بان لكل منهما لوازم في نفس الامر بها يختار وان انقطع نظره عنها او فرض التساوي بينها ولا يلزم من فرض تساويه وقوع التساوي ولعا ينتهاد
الذهن الى الجزم باختيار الاولى مع الفرض فيغلط وفساد هذا الجواب ايضا واضح اذ يلزم منه عدم الاعتماد على الجزم وعدم حصول العلم وهذا
بعينه كلام السوفسطائية الذين يمنعون حصول العلم اذ في كل مقام يجزم الذهن يجوز ان يكون غلطا ووهما فان قلت لعله في بعض المقامات يجزم
بانه ليس بتوهم وغلط قلت لعله في هذا ايضا غالط ومتوهم ايضا لو لم يكن للعقل حكم بها لزم افحام الرسل وانتفاء فائدة البعثة والاحكام الشرعية
اذ ظاهر انه ما لم يكن مطبوع لا ينفع مسموع كما قال امير المؤمنين ولذا لا يتكلم الرسول صلعم مع المجانين والاطفال الذين يسمعون كلامه ويفهمون
مرامه من الكلام لكن لا يدركون انه يجب مراعاة كلامه وامتثال امره ومثل الرسول صلعم مثل واحد اجنبي يقول لنا اوجبت عليكم كذا وحرمت
عليكم كذا فانا نسمع كلامه ونفهم مرامه لكن لا نرى وجوب مراعاته وامتثال اوامره ونواهيه مناهيه وكذا لا يمكنه ان يثبت علينا شيئا الا
الا ان يكون ممن يحتمل الضرر في عدم مراعاته قوله وامتثال اوامره والانتهاء عن نواهيه فالجابوا بان وجوب النظر في معجزة الرسول وامتثال
اوامره ثابت عندنا بالشرع بديهي الفساد ولان الكلام ما كان الا في الواجبات الشرعية لانها ليست الا ان يقول الشارع انظر ويجب عليك
النظر الى غير ذلك لان المكلف لا يسمع الا الفاظا ولا يفهم الا معنى ذلك اللفظ ولا يزيد على ذلك شيء فلو كان مجرد هذا مستلزما لثبوت التكليف
ولتمام الحجة لزم بالنسبة الى كل من يقول هذا الكلام بل بالنسبة الى مثل من اشرنا اليه من المجانين والاطفال ايضا وما اجابوا ايضا بان ذلك مشترك الا
لزام لان وجوب النظر الى معجزته وامتثال اوامره نظري العقل فما لم يثبت عنده لم ينظر ولم يمتثل فاسد فان الرسول يمكنه اثباته بالدليل مع انه
اذا قال للمكلف ان الذي خلقك وخلق العالم بعثني اليك بانه خلقتك لغرض فاسمع مني وانظر الى معجزتي واسمع مني الغرض فلا شك في ان
العقل يحكم حينئذ بوجوب النظر وبعد ثبوت الرسالة بوجوب امتثاله وايضا لو لم يكن للعقل حكم بها لم يستند باثبات النبوة والاحكام الشرعية

لتجويز الكذب عليه تعالى عقلا اذ لا يجد العقل مانعا عن كذبه ودليلا على استحالته سوى ما ذكر ولم يشر احد من العقلاء المكلفين الى ما يتوهم كونه دليلا
بعنوان الاحتمال فضلا عن العلم واليقين مع ان العلم بالاستحالة لازم على جميع آحاد المكلفين والجواب بان الكذب صفة نقص مجرد تحكم اذ لا يجد العقل
سبيلا الى الحكم بالنقص الا من جهة حكمه بالقبح عن الحكيم والاغلاء دليل غيره نسلم فان قال بان عادة الله جرت باظهار المعجزة على يد غير الكاذب بديهي
الفساد واما بالنسبة الى النبوة الاولى ففي غاية البداهة واما بالنسبة الى البواقي فلان كل واحد لم يتحقق قبله عادة وتحقق العلم العادي فرع
تحقق اليقين الى كل واحد واحد حتى يحكم بكون ذلك صار عادة فيحتاج معه للتالي تحقق كثرة في ذلك الآحاد اليقينية الى حد يستحيل العقل خلافه
عادة كصيرورة الاواني المنكسرة دفعة الفضلاء والفقهاء لا يتحقق اثنان ذي رأسين وما قيل ان العلم الضروري يحصل عقيب المعجزة بالتجربة ممنوع عند
ايضا للعلم بان المتحقق انما هي من ابانه خارق العادة الذي هو فعله تعالى خاصة وللاتفاق على ان هذا هو المثبت ولان حصول العلم الضروري من غير
دليل او سبب خلاف عادته تعالى بالوجدان ولان ذلك يوجب مفاسد مثل جواز افحام النبي ومثل كون المعجزة لغوا والارسال الرسل وغير ذلك تجويز
مالا يخفى ثم اعلم ان المعتزلة منهم من قال بان الحسن والقبح مقتضى ذات الفعل من حيث هي هي ومنهم من قال بانهما من مقتضى صفة اللازمة ومنهم من قال
بالوجوه والاعتبارات واما غير المعتزلة فلعلهم لا يعينون ويقولون بالاعم والقدر المشترك وهو الصواب وقال بعض المتأخرين منا ان الصواب
هو الاجراء بالوجوه والاعتبارات وليس كذلك اذ في بعض المقام يظهر ان منافرة العقل حتى انه في مقام ايجابه بكون المنافرة بانية مثل قتل النساء و
الاطفال والرجال سيما المقدسين اذا تترس بهم الكفار والمفسد لكل الولد بن لحم ولديهما الميت اضطرارا ونظر الاجنبي الى فرج امرأة لا زوج لها العقل من ذات
وبالمس فرجها بالمعالجة الى غير ذلك بل في مقام الكذب الضروري يشق على الحكيم ويصعب غاية الصعوبة ان يكذب وكذا مثله من القبائح سيما ما هو
اشد قبحا ولذا يعتذر عن الفعل القبيح ولا يعتذر عن الصدق لا الضروري ولا غيره ولا يشق عليه ثم اعلم انهم استدلوا على بطلان القولين الاولين
بانهما يستلزمان امتناع النسخ عن الحكيم وايضا القطع حاصل بان الفعل الواحد تارة يصير حسنا وتارة يصير قبيحا مثل الكذب بنجي نبيا اذا كان
يريد عصمة النبي عن ظالم وكذا القتل والضرب والجواب عن مثل الكذب والقتل والضرب ظاهر بان ذوات هذه الافعال من حيث هي هي مرجحة
عند العقل الا انه اذا لزمها فعل حسن مثل عصمة النبي يرجحانها غالبا الا ان المرجح حينئذ الثاني وكذا يجد الفرق بالبديهة بين الصدق الضروري
والكذب الضروري على حسب ما نبهناك وكذا الكلام في النسخ غاية الامر ان العقل لا يستقل بادراك الحسن والقبح في المنسوخ والشرع يكون كاشفا ويمكن
الجواب ايضا في الكل بمنع اتحاد الحسن منهما مع القبح بحسب الذات او الصفة اللازمة ولا استبعاد فيه لان العقل من مقولة العرض فلا مانع من ان
يتميز ذاته منه عن ذاته بحسب انضمام زمان او امثاله من الصفات والاعراض ولا شك في ان مراد القائلين بالذات ليست الحقيقة الجنسية بل التحكيم
بان الفعل منه حسن بالذات ومنه قبيح وكذا الحال في قول من قال بالصفة اللازمة واستدلوا ايضا بانه يلزم اجتماع النقيضين اذ قيل لاكذبن غدا
او لاقتلن الرسول او لافعلن القبيح والجواب عنه ايضا ظهر مما تقدم اذ فرق بالبديهة بين ما ذكرت وبين لاصدقن غدا او لاتركن الكذب وشبه
على ما ذكرنا في مضافا الى ان التهديد والوعيد لا يوجب حد صدقه والوفاء به وما نحن فيه من جملته لا يكون داخلا في الصدق الذي يقولون
بحسن ذاته فتأمل وايضا الترك في مثل حسن بالذات قبيح بالعرض لاتصافه بالقبح باعتبار لازمه الذي هو الكذب فلا يجتمع النقيضان في محل واحد حقيقة
كما تصاحبها في السفينة بالحركة واستدل الاشاعرة على بطلان الحسن والقبح العقليين بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وفيه ان معنى
الآية عدم فعلية العذاب الدنيوي فيما مضى واين هذا من عدم القبح لجواز عدم استحقاق العذاب الابدي قبل البعث بل يستحق اللوم والتوبيخ وقيل
العفو كما هو رأي الشيعة والاول ايضا اختاره بعض الشيعة ولجواز كون استحقاق عذاب الدنيوي بعد البعث ووقوعه كان وايضا عند الشيعة ان
الزمان لا يخلو عن حجة واما غيرهم فانهم يقولون بان آدم بعث رسولا وهو تعالى قال حتى نبعث رسولا اي رسولا كان فاذا قال لهم الرسول الاول
لو تركوا كذا وافعلوا هذا منه يكفي لوقوع العذاب ولا حاجة الى تكرار الرسول الا ان يكون ذلك خفيا عليهم فيكون الرسول الجديد منشأ فيكون
المراد بها لا نعذبهم حتى نبعث رسولا يحصل وهن اخوفهم وما ادعى بعضهم من ان ظاهر الآية انه ليس من شانه التعذيب قبل البعث فاسد بل الظاهر
منها الامتنان على الاخيار والاعلام وما قال بعضهم من ان نفي العذاب الدنيوي انما هو من حيث انه لا يليق برحمته وحكمته نفي الاخروي بطريق الاولى
لانه اكبر فاسد ايضا لان جل العاصين لا يعذبون في الدنيا بل الغالب انهم ارفه حالا في الدنيا من المطيعين لا سيما سجن المؤمن وجنة الكافر ولو كان
الكل كافرين لكان لبيوتهم سقفا من فضة ومعارج عليها يظهرون مع انه ورد منه ثم ان الآخرة دار الجزاء والمكافاة مع ان الآية دليل ظني
باول باليقيني سيما مع معارضتها بآيات كثيرة على تقدير دلالتها على نفي القبح العقلي واستدلوا ايضا بان الطلب لا يعقل حقيقة الا متعلقا بمطلوب
ولو كان طلب الشارع بواسطة ما ذكرتم لتوقف تعلقه بالمطلوب على امر زائد وفيه ان نفس وجود الطلب يتوقف على شيء كما هو الحال في جميع مطالب
العباد فان وجوده مما يتوقف على شيء بالبديهة وان كان مفهوم الطلب لا يعقل الا متعلقا بمطلوب واستدلوا ايضا بانه لو حسن الفعل او قبح لذاته
لم يكن الباري تعالى مختارا وغيره لامتناع الفعل لقيام صادق القبح لا ينفي الاختيار **فائدة** ما انكره الاشاعرة وخالفوا جميع ارباب العقل كون
العبد فاعلا لفعله ويقولون ان الفاعل حقيقة هو الله تعالى والفعل فعله تعالى بحكم العقل وان كان فعل العبد بحسب اللغة والعرف ولازم قولهم
الزاني واللائط والمفسد والمكذب للرسل وقاتل الانبياء والاولياء وغير ذلك من الفواحش والقبائح هو الله تعالى حقيقة عند العقل بحسب بالنفس قولهم
نفس الامر تعالى الله علوا كبيرا ومن القبائح الكذب والتدليس والغدر والمكر والخدعة وامثال ذلك من الامور التي يوجب تحقيرها على الله تعالى

انسداد

انسداد باب العلم بثبوت الشرع ولا شك في ان العباد يكذبون ويفسدون ويخدعون فان كان الفاعل في هذه الامور حقيقة بحسب الواقع هو العبد وبغيره
بطل مذهب الاشاعرة ويخرب دليلهم وان كان هو الله تعالى لزم انسداد باب اثبات النبوة والشرع والقول باستحالة صدوره منه تعالى بالنزوعدم
استحالته منه تعالى بالاخرى بل يخفف عنه تعالى بتلك الاذلة ونهاية كثرة التحقق تحمل فاسد وتحكم ظاهر لان مقتضى الاستحالة ان كان القبح العقلي فهم
لا يقولون به وعام بالبديهة وان كان نقص الذات فمع انه يرجع الى القبح العقلي كما عرفت فهو ايضا عام مع قطع النظر من الرجوع الى القبح العقلي اذ لا
شبهة في ان اختلاف الآثار لا دخل له في عدم النقص وثبوته وان كان ما ادعوه من عدم العلم بعادة الله تعالى ففيه ان كان عادته الجارية المستمرة التي الدائمة
هو الكذب والخدعة فكيف يمكن دعوى العلم بخلافه وانه هو عادته مضافا الى ما عرفت من الترديد الواضح وايضا لا خفاء في ان الاشاعرة اذا احسن اليهم شخص
غاية الاحسان احبوه محبة شديدة واكرموه واحسنوا اليه من حيث ان نفوسهم مطمئنة بانه المحسن اليهم واذا ظلمهم احد بان قتل آباءهم واولادهم واخذ
او اكل اموالهم او هتك اعراضهم او جرحهم فلا شك في انهم يمتلئون غيظا ويشتدون في الانكار والعتاب والتوبيخ عليهم ويصرحون بقولهم او شتمهم
انت الذي فعلت كذا وكذا بل ربما يحكمون القتل والحرق بل يجعلون قطعا قطعا ويقطعون اربا اربا ويؤذونه كل ايذاء ولو قيل لهم انه فعله بل الله تعالى فعله يصير ذلك
سببا لزيادة غيظهم وغضبهم والانكار والعتاب والتوبيخ وغير ذلك ولو ظهر عليهم صدق قوله بان الله تعالى فعل تلك الامور لما تخفف عنهم الغيظ عليه
والتوبيخ وغير ذلك وكذا الحال لو سمعوا احدا يسب الشيخين او يظهر منهم علامة من علامات الرافضة بل اذا كسر طفل كوز امهم او ضيع فلسا منهم
خطاء ضربوه وعاتبوه بانك لم ما حفظت كمال التحفظ حتى لا يصدر هذا الخطاء منك وربما يفعلون ذلك لاجل التأديب كي لا يقع بعد ذلك منه
ويصرحون بان التأديب بالنسبة الى الاطفال والغلمان وغيرهما من الجهال وانه لو لم نؤدبهم يضيعوا ويفسدون وينكرون على من ترك التأديب
وكذا على من قصر في حفظ ماله او عرضه او نفسه وغير ذلك من امور دنياه او آخرته وكذا حالهم في مقام الموعظة والنصيحة بل ربما بالغوا غاية المبالغة
ونفوسهم مطمئنة بان وعظهما ونفعهما وانه لولاهما لضيع ويخرب الامر ويفسد وكذا حالهم في مقام تحصيلهم المعاش وحفظ النفس والحرز
والمال وعلاج المرض وغير ذلك من امور دنياه او آخرته وبالجملة لا تفاوت بينهم وبين غيرهم في امثال المقامات بل هم ايضا جازمون بان الفعل
فعل العبد وانه باثره والاثر اثره وانه لولاه لم يكن الاثر ويمكن ان لا يكون وغير ذلك وفي الحقيقة الوجدان حاكم بما ذكرنا والنفوس مطمئنة بذلك
الوجدان فاسد وموجب لانسداد باب العلم منه فيلزم منه انسداد اثبات اصول الدين وايضا نعلم بالوجدان والبداهة انا نقدر ان نرفع حجرا
من الارض ونرميها وان لا نرفع ولا نرمي وتكذيب الوجدان قد عرفت مع انه اقوى كثير من مقدمات ما يثبت به اصول الدين سيما ما دل على حدوث
العالم فان الاشاعرة ليثبتون اصول الدين وامثاله به وبالجملة انهم ينكرون ما حكم به حسهم مثل سوفسطائية واهل الجزيرة بسبب شبهات مخالفة من
للبديهة كثيرا اليها وغيرها ومنهم من ان الحس لو جاز خطائه وكذبه فالشبهات بطريق اولى فكيف يمكن ابطال الحس والبداهة بالشبهة بل كيف يمكن والحس
للعاقل ارتكاب جميع المفاسد التي اشرنا الى بعضها ونشير الى بعض اخر ويحكم شبهة وايضا قد بينا في الفاسد السابقة حقيقة الحسن والقبح العقليين
فكيف يمكن الحكيم ان يفعل فعلا ويؤاخذ غيره بسبب هذا الفعل ويعاتبه وينكر عليه بانك لم فعلت كذا وكذا بعين هذا الفعل الذي فعله بنفسه
هذا الحكيم ثم يعذبه عذابا شديدا كلما نضجت جلودهم بدلناهم الآية الى غير ذلك مما ورد في الآيات والاخبار من شدة عذابه ثم يقول هذا جزاء
ما فعلت وما كسبت يداك وانتقم منه وربما يقول اعفوت عنك الى غير ذلك بل لو كان الحكيم شريكا في الفعل لا يمكنه ان يفعل ما ذكر سيما وانه الشريك
الاقوى بل لو كان له شركة ما او لو كان قليلا غاية القلة لا يمكنه ان يفعل وان يكون الشريك الاقوى فكيف اذا كان تمام الفعل منه بلا مشاركة غيره
بحيث لا يكون لغيره من اشتراك اصلا بل هو الفاعل القاهر الغالب الذي لا قوة سوى قوته ولا اثر سوى اثره بل كلما كان الحكم ازيد واكثر كان القبح
اوفر وليس هذا من قبيل عدم الخلو في تمكين العاصي لانه لغرض التكليف والابتلاء بان يظهر دخل كل ويبلغ مرتبته عن السعادة والشقاوة وفق ما يحقه منع
بها والقرب منه تعالى والبعد منه وامثال ذلك ولانه ذلك الآية وفي مثل هذا لا قبح قطعا بل ثبت من الآيات والاخبار والاجماع والاعتبار انه تعالى
لا يظلم احدا اصلا وما ذكر اشد انواع الظلم لغة وعرفا وعقلا بل المرجع في الالفاظ ليس الا الى العرف واللغة ولا خفاء في كونه اعلى درجات الظلم عندهم
ولو فرض تخففه بالنسبة الى الخلق ايضا لو فرض عدم القطع فلا نقطع بالقبح والظلم قطعا وايضا لو لم يكن متحقق فعل من العبيد فلا معنى لبعث الرسل
وانزال الكتب وبسط التكاليف والوعد والوعيد والمبالغة فيهما في التبليغ والاهتمام التام في الارشاد والهداية والموعظة والنصيحة والجهد والجد
في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر والحسبة والحدود وغير ذلك في القصاص وامثال ذلك مما لا يحصى كثيرة وكذا البناء على التقصير وعدمه
والفرق بين المكلف وغيره والفرق بين العمد والنسيان والخطاء والغفلة والغرور والعلم والجهل والاختيار والاضطرار وغير ذلك وكذا الحكم
المباشر اقوى في التعيب والاتلاف والجنايات والمباشرة في اكثر الصور والسبب اقوى في بعض الصور وغير ذلك من امثال ما ذكر ان الفعل كون
في الكل هو فعل الله تعالى ولا اثر لقدرة العبد ولا فعل له اصلا حتى يختلف هذه الامور وايضا لا معنى لان يقول السيئة من نفسك وظهر الفساد في البر
والبحر الآية وما ظلمناهم الى آخرها وامامن خاف الآيتين ونعلم من يتبع الرسول الآية من جاء بالحسنة الآية وان الانسان لفي خسر السورة وان ليس
للانسان الا ما سعى الآيات ولا تزر وازرة وزر اخرى الله اذن لكم الآية ومثل يفسقون ويعصون ولم عصوا او يعمهون ويظلمون ويحبون ما لا يعني
فتشبها اليهم ثم وغير ذلك مما ورد في الآيات والاخبار وبعنوان التواتر وفوق التواتر ولا يمكن عدها ولا يصل البدل الى تاويلها وما ورد في بعض
الآيات والاخبار مما ظاهره الجبر البحت فالاشاعرة ايضا يتحاشون عن الجبر البحت فلا بد من التاويل فيها او بل ظاهر ومجاز متعارف كما حقق في محله مع انها
تعارضها الادلة العقلية والنقلية التي لا حد لها ولا حصر وقد اشرنا هاهنا الى بعضها وسنشير ايضا بتعيين محملها في تلك الاخبار والآيات انشاء الله

عن حد العدة فانه لا داعي لتأويلها بل الدواعي كثيرة الى ابقائها على ظواهرها مضافا الى الاصول والقواعد بل لا يحصل الابدال الى بل الجميع بل الاكثر ايضا فتدبر
وايضا البديهة تحكم بالفرق بين الفعل الاختياري وغيره مثل حركة المرتعش وان كان على المذهب الحركة ومن بدا لها وما اجابوا بان الفارق هو وجود
الاختيار ولا تأثيره فنقاده ظاهر لان وجوده غير مؤثر كعدمه عند العقل في اسناد الفعل مع انه اذا لم يثبت هذا الاختيار تأثير اصلا ولا يمكن
فلا يكون اختيارا ولا وجه للتسمية بالاختيار فان الاختيار انما يكون اختيارا بحسب التأثير اي يؤثر الفاعل بالاختيار لا بالاضطرار فاذا لم يمكن من
التأثير ويكون المؤثر غيره البتة وغيره فكيف يكون مختارا في التأثير وايضا لو كان جميع الافعال عند الخصم من الله تعالى فلا حاجة في اثبات النبوة الى
المعجزة ويكون كل من ادعى النبوة صادقا في دعواه وان كان متنبئا لان الغرض من المعجزة حصول العلم بكونه من الله تعالى فيظهر تصديقه عز وجل
في دعواه من جهة انه فعله تعالى وايضا لا شك في ان قدرته تعالى عامة وليس بعاجز من ان يخلق خلقا يفعل الاشياء بعد قدرته واختياره كما انه تعالى يفعل كذلك
فيكون ما افعله ذلك المخلوق باختياره ايضا اثر فعله تعالى واختياره لانه هو الذي اعطاه هذا التأثير وخلقه فيه واودع فيه المقتضي موجود وهو عموم قدرته تعالى
مضافا الى ما مر كما اشرنا اليه وان معرفته تعالى واستحقاقه للعبادة والتقرب اليه وتعظيمه لصفاته الجلالية والجمالية وجوده لكونه مستجمعا لجميع الكمالات
وحبه لكونه مجموعة جميع الكمالات والخضوع له لكونه في اعلى درجات الجلالة والعظمة والخوف من سطوته لكونه في اقصى مرتبة القهر والتسلط الى غير ذلك لا يمكن
الا ان يكون جميع ذلك من فعل العبد المخلوق وباختياره وبأثره فلو كان جميع الافعال فعله تعالى فكيف يتحقق هذه الامور وامثالها لان المقتضي موجود
والمانع مفقود فلا معنى لارتكاب خلاف البديهة بل وخلاف اتفاق الكل كما عرفت ولا وجه لتكذيب الوجدان والحاسة سيما من وجوه متعددة وارتكاب
شنايع اخرى كما عرفت فان قلت المانع انه تعالى يجري في علمه تعالى الامور والافعال فلو كان العبد قادرا مختارا لزم تخلف علمه تعالى وهو محال وجهلا
قلت لو تم ما ذكرت لزم ان لا يكون الواجب تعالى ايضا قادرا مختارا مثل ما ذكرت في العبد لانه تعالى علم في الازل انه ماذا يفعل مع ان الاشاعرة عادتهم
الاستدلال بالعلم الخاص عن عادة الله تعالى في افعاله تعالى في اثبات اصول دينهم وفروعه ولزم من ذلك اضطراره تعالى في افعاله العادية ولا يكون له
عز وجل اختيار فيها اصلا لانهم لا يجوزون تخلف علمه فيها اذ مع التجويز يكون ظنا لا علما فيلزم اما بطلان اصول دينهم وفروعها او خروج الواجب تعالى عن
لما الاختيار فظهر ان هذه شبهة ظاهرة الفساد وحلها ان العلم يطابق المعلوم بان المعلوم لما كان كذا وكذا علم كذا لا انه علم كذا صار كذا كما هو الحال في
تمام علومنا من غير فرق بين تقدم المعلوم وتأخره ولذا لا يلزم ان يكون ما اخبر الله تعالى من افعاله في الآخرة والدنيا فيما يأتي ان يكون غير قادر فيهما
للعلم بعدم جواز كذبه وهذا ايضا يرد على الاشاعرة وغير هذا من الشنايع مثل انا نعلم من عادته تعالى انه يفعل فيما يأتي من جميع امور الدنيا مثل ما مضى
مثل ان لا يفعل الآن ولا الى المشكوة المحرقة علماء حكماء ماهرين في العلوم وغير ذلك مما لا يتناهى عدده ومثل ان المولى اذا قال العبد الذي اتخذه عصاني امس
او كنت اعلم انك تعصيني فيه يقول العبد فاذن لا اختيار لي في الطاعة فيه الى غير ذلك من الشنايع فان قلت المانع امر آخر وهو ان المخلوق ان كان بعلمه
لازمه الصدور عنه فليس بمختار وان كان جائزا صدوره وعدمه فان افتقر الى مرجح فمع المرجح يعود التقسيم فيه بان كان لازما فاضطراري والا احتاج
الى مرجح آخر فيلزم التسلسل وان لم يفتقر الى مرجح بل يحدث عنه تارة ولا يحدث اخرى من دون مرجح في الحالين وصدور امر من الفاعل فهو اتفاقي
فلا يكون اختياريا ايضا قلت هذا ايضا شبهة في مقابل البديهة بل في مقام البديهيات وغيرها من اليقينيات كما عرفت ومع ذلك لو تمت لزم خروج الواجب
تعلق ايضا عن الاختيار وما اجابوا بان ارادته قديمة فلا احتياج الى مرجح محدود عنها اصلا لان تعلق الارادة في القديم ان كان لازما الصدور عنه تعالى بحيث لا يمكنه الترك
فواضح انه غير مختار وان كان جائزا وجوده وعدمه فان افتقر الى مرجح فمع المرجح يعود التقسيم فيه الى آخر الشبهة من دون تفاوت اصلا كما هو
واضح على من له ادنى فهم وبالجملة ما في هذه الشبهة ان كان علة تامة لنفي الاختيار يلزم ان يكون الواجب تعالى كذلك ايضا لعدم جواز التخلف وان لم يكن علة تامة
العلة او يجوز تخلف المعلول عن التامة كما يقول به الاشعري فلا يتحقق المانع في طرف العبد ايضا قطعا سيما مع ما اشرنا من ان اختيار العبد وتأثيره
من فعله تعالى واثر فعله فلا مانع من ان يكون اثر ما اثره وهذه الشبهة شبهة الحكماء الذين ينفون عنه تعالى الاختيار تعالى الله عن ذلك علوا
كبيرا والجواب عنها ان المختار لا يختار بغير مرجح وبعد ما يتحقق في نظره ما هو مرجح عنده وان لم يكن واقعا يختار البتة وباختياره وبارادته
تحقيق هذا بقصده عنه البتة الا انه قادر على خلافه وممكن منه وتحقق القصد ولا ينافي القدرة على خلافه وقد كتبنا في رسالة مبسوطة
مشروحة على ان الشبهتين لا ينفعان الاشاعرة على تقديرهما لان مقتضاهما كون العبد غير مختار لا ان فعله فعل الله تعالى وانه ليس له
فعل فان قلت جميع ما اوردت عليهم انما يرد عليهم اذا لم يقولوا بان للعبد قدرة كاسبة قلت ان قالوا بان قدرة العبد مؤثرة في الكسب
فهو نقض لدليلهم ورجوع عن قولهم الى قول الخصم ومع ذلك لا ينفعهم اصلا لان كون الفعل فعله تعالى لا فعل العبد مخالف للبديهة
البديهيات واليقينيات وموجب للشنايع لانه اثر الاقوى بل الفعل فعله على سبيل الاختيار لا الاضطرار اذ مع كسب العبد لا يصير
ملجأ ومضطرا الى الفعل قطعا فالشنايع جميعا بحالها او يزيد عليها انه لا معنى للقول بان قدرته مؤثرة في الكسب خاصة ولا يمكن التأثير من
من غيره اصلا لان المقتضي عام والمانع ان كان عاما فعاما **فائدة** قد ورد في الاخبار ان الشيعة كانوا يقولون في الحديث الذي فيه الجراب
النقية اعطاء الجراب لنورة وقيل مرادهم تشبيه النقية بالعطار وكانوا يبيعون اجناس العطار من الجراب وكان النورة يبيعونها في جرابها
فاذا اعطاء النقية قالوا اعطاك من جرابها اي مما لا يؤكل ولو اكل لقتل والفائدة فيه دفع القاذورات وامثالها وقيل ان النقباء لما
خرجوا في اواخر زمن بني امية في خراسان واظهروا الدعوة لبني العباس بعثوا الى ابرهيم الامام منهم بقبول الخلافة فقبل وهو في المدينة

وكان هو

وكانت هي وسائر البلدان في تحت سلطنة بني امية وحكامهم سيما خراسان اذ ظهر فيها النقباء وكانوا يقاتلون ويحاربون والملوك بنو امية يقتول
ابرهيم الخليفة اخذ وموحد سوه وقتلوه خفية وصنعوا جرابا بالنورة في جانبه فخنقوه به فصار ضرب المثل اشارة بالنية الى من نزل النقية وتاركها
وكان هذا الكلام من الشيعة الى هذه الحكاية ومثلا مأخوذا منها **فائدة** ربما يقول المعصوم ان الامر كذا اشارة ويرى في الخارج انه ليس كذا اشادة
والظاهر ان المراد في الغالب كذا يعني ما اذا كان وانما يكون في الغالب كذا لانه الموافق لطريقة المحاورات العرفية ولانهم منزهون عن الكذب
فمرادهم ما هو المتعارف بل بناء الفقه على ذلك مثلا في ان دم الحيض اسود ودم الاستحاضة اصفر والمني دافق مع الشهوة والوجه من
قصاص شعر الرأس الى الذقن الى غير ذلك مما لا يحصى واذا لم يكن في الغالب كذلك فالظاهر انه مجاز او تشبيه مثل الطواف بالبيت صلوة والفقاع
خمر وتارك الصلوة كافر والناصب من نصب لكم العداوة والمراد المشابهة في الحكم الشرعي اما في الجملة فيحمل الى العموم نعم او في الاحكام الشايعة مما لا يحصى
ان كان له احكام شايعة والا فعام او يحمل على الاقوال التي اشرنا في الفوائد الحايرية وجهه ما ذكرنا من ان المطلق ينصرف الى الافراد الشايعة ايضا
الغالبة ومن ان الائمة كانوا يتكلمون على طريق المحاورات العرفية كما حقق في محله واهل العرف يتجاوزون وكذلك مع ان الاستعمال اعم من
الحقيقة والاصل عدم النقل مع انه لو كان منقولا لشاع وذاع لان النقل لغرض التفاهم ولم يشع اصلا بل الفقهاء طريقتهم البناء على
المجاز فالشايع خلاف ذلك مع ان في ثبوت الحقيقة الشرعية خلافا مع ان القائل بالثبوت انما يقول به فيما هو عند اصطلاح المتشرعة حقيقة
في المعنى الشرعي ومنقول من اللغة البتة قائلا بان النقل والحقيقة من الشرع لانها ليس كذلك بل عند المتشرعة خلاف ذلك على فرض ان يكون
الشارع نقل لكن لم يطلع عليه اصحابه او غالب اصحابه لا ينفع قطعا لان غير المطلع يبني على اللغة والعرف جزما فيكون مراد الشارع منه هو الذي
فهمه بلا شك ومن اين يدرك ان الراوي اطلع عليه اولا مع ان الاصل عدم اطلاعه وبقاء ما كان على ما كان ثم انه ربما يكون المراد ما ذكره المعصوم كما
شرعا ولا يجري هذا الا فيما هو وظيفة الشرع مثل الاحكام الشرعية التكليفية والوضعية وموضوع الاحكام اذا كان عبادة لكونها توقيفية
ولا يجري في غير ذلك قطعا لاستلزامه الكذب الا ان يكون المراد الغالب والمجاز حسب ما عرفت وصاحب المدارك توهم اتحاد ما يكون المراد
على منه الغالب مع ما هو المراد منه شرعا ووقع منه الاشتباه وعدم الفرق بينهما في خصوص الحيض والاستحاضة الى آخر ما على عن طريقة الفقهاء
غير من وتبعه غير المحققين غفلة وان كان في بحث المني وانواع الوهم كما لا يخفى على المطلع المتأمل ثم لا يخفى انه ربما كان المراد منه شرعا بخلاف القاعدة الشرعية
فلا عبرة به الا يكون ثابتا ظاهرا مفاد اللفظ ما للقاعدة فيكون قاعدة شرعية مستثناة من القاعدة الشرعية كما عرفت سابقا **فائدة** فرق بين مقام
ثبوت التكليف ومقام الخروج عن عهدة التكليف الثابت اذ بمجرد الاحتمال لا يثبت التكليف على المجتهد والمقلد بعد استفراغ وسع المجتهد في
الاجتهاد والمقلد في التقليد لما عرفت من ان الاصل براءة الذمة حتى يثبت التكليف وينجز وانه ما لم ينجز لم يكن مؤاخذة اصلا ويتحقق الاركان
او القول معظم نعم الاحتمال معتبر في مقام ترك الاستفصال عند السؤال كما عرفت لكن في الحقيقة ليس المثبت للتكليف هو الاحتمال بل العموم الحاصل
وغير من ترك الاستفصال ومن غير من ليس بمجتهد ولا مقلد ليس معذور وعدم معذورية الجاهل بل عليه تقليد المجتهد ان امكن والا فعليه
الاحتياط بما تيسر وان من امكنه التقليد ولم يقلد يكون مقصرا وعلى ذلك عليه الاحتياط بما امكنه وعرفت ان الاجتهاد والتقليد انما
يكونان في نظريات الدين والمذهب لا ضرورياتها وان الضروريات لا فرق فيها بين المجتهد والمقلد واما مقام الخروج عن عهدة التكليف
فقد عرفت ايضا ان الذمة اذا صارت مشغولة فلا بد من اليقين في تحصيل براءتها للاجماع والاخبار ومثل ذلك ولا تنقض اليقين الا
بيقين مثله وغيرهما يظهر من تتبع تضاعيف الاخبار الواردة في مقام تحقق الامتثال والخروج عن العهدة انه بمجرد الشك في الفعل لا
الا يكون ممتثلا بل بالظن ايضا في مواضع مخصوصة وايضا ثبت من العقل والنقل والآيات القرآنية والاخبار المتواترة والاجماع من جميع المسلمين
بل المليين وجوب اطاعة الشارع بل كل امر ونهي منه يقتضي وجوب اطاعته ومعلوم ان الاطاعة من موضوعات الاحكام التي مرجعها الى العرف
واللغة ومعلوم ان معناها هو الاتيان لما امر به فلا يكفي احتمال الاتيان ولا الظن به لان الظن بالاتيان غير نفس الاتيان والاتيان
ذلك واضعف من هذا لا يكفي الشك بالبراءة ولا الظن الا ان يكون الشارع رضي بها او بعث بها وما ذكرنا علم ان استيقن احد بان عليه فريضة
فلا يعلمها بخصوصها انها الظهر او الصبح او يعلم انه عليه فريضة ولم يعلم انها ثنائية او رباعية مثل ان لا يدري ان عليه الظهر او صلوة الوتر
يجب عليه ان يأتي بهما جميعا حتى يتحقق الامتثال ولا يتوهم احد ان الاتيان بالثانية زيادة في الدين لان الواجب عليه كان واحدا
فيه لا غير فيكون تشريعا لان التشريع هو ادخال ما ليس في الدين وما ليس منه عمدا وتقصيرا الا من جهة تحصيل البراءة ولا من جهة الاحتياط
فيه لو كان يعلم انه في الدين فلا معنى لكونه احتياطا بل يكون واجبا بالاصالة ولو لم يعلم فلا ينافي الاحتياط على انا نقول مع ان الاحتياط ثابت
عقلا ونقلا واجماعا وكذا الحال في مقدمة الواجب على انا نقول في هذا المقام ان الثانية داخلة في الدين على الجزم واليقين لما عرفت
ولما في كتب الاصول في مقدمة الواجب وفي الاحتياط وما ذكرنا علم ايضا ان المكلف في يوم الجمعة مثلا يعلم يقينا انه لم يخرج عن التكليف
الاطفال في الجانبين بل عليه اما الظهر او الجمعة عند اجتماع جميع الشرائط سوى المنصوب من قبل الامام وعلمه بذلك من جهة ضروري الدين
لا من جهة الاجتهاد او التقليد وغيرهما من الظنون او العلم النظري نعم تعيين كونها الظهر او الجمعة من نظريات الدين بل من معضلاته عند
المطلعين الخبيرين وان كان الجاهلين الغافلين انها ليست كذلك وكيف كان لا شك في كونها من النظريات لا الضروريات فالمجتهد انما يرجح احدهما

عند

ويكون متوقفا على الاجزم علمه لاثبات جميعا باجماع جميع العلماء لما عرفت من البراهين وكذا الحال في مقلده وكذا الحال فيمن لم يجتهد ولم يقلد بل
عرفت انه ان حصل له ظن بتعين احدهما لا ينفعه اصلا لعدم حجية ظنه بل وحرمة العمل به لما عرفت من ان العمل بالظن حرام لجماع الادلة الكثيرة الواضحة الا
الظن الذي خص الشارع العمل به وليس ظنه من جملته قطعا بلا شبهة في حرمته وان كان عنده في غاية القوة بل وان ادعى الجزم كما يدعيه بعض
الى اهلين الغافلين المنهمكين في بحار الغفلة التائهين في براري الجهالة اذ لا شك ولا شبهة في كونه جهلا مركبا يعرف ذلك من له ادنى اطلاع
حقيقة الحال فاذا كان ظنه بل جزمه ايضا غير معتبر في نفسه شرعا فكيف يمكنه الاكتفاء به في مقام تحصيل البراءة اليقينية سيما بعد ملاحظة
قولهم لا ينقض اليقين الا بيقين مثله اذ اين اليقين الحاصل بالضرورة من الدين من هذا الجزم الذي يدعي حصوله بالنظر سيما مع ما يرى من
اختلاف الفقهاء الخبيرين المطلعين المتقين العادلين المقدسين ارباب القوة القدسية والملكة التامة في الفقه مع نهاية كثرتهم وشهرتهم وقرب
عهد بعضهم الى المعصوم بل ومتأخرهم وهم ايضا وبعضهم مع ذلك اتفقوا على خلاف ما هم او كادوا ان يتفقوا بل اتفقوا على عدم
وكونه من المسائل الاجتهادية واما المجتهد الذي رجح احدهما فالظاهر من طريقة بعض فقهائنا انه ايضا في مثل هذه المسألة لا يجوز له الاكتفاء
بظنه لما علمت من البراهين وان اليقين بشغل الذمة يستدعي اليقين بالبراءة وان ظن المجتهد حجة فيما لا يتأتى له اليقين الا فيما يثبت من الشرع
تجويز التعويل عليه ولم يثبت في مثل المقام وايضا من المسلمات عند المجتهدين انه مع تيسر العلم لا يجوز التعويل على الظن ومع تيسر الاقوى لا
يجوز التعويل على الاضعف لكن الظاهر من طريقة الباقين تجويز التعويل على ظنه لما دل على كون ظنه حجة وتيسر اليقين ليس مخصوصا بمقام
بل غالب مقامات الفقه تيسر حصول اليقين بالنسبة الى احاده الا انه بالنسبة الى المجموع لا يتيسر بل لا يمكن وترجيح خصوص مقام على الخصوص من
غير مرجح شرعي مما لا يمكن والتزام تحصيل اليقين فيما يتيسر بعنوان الوجوب يوجب العسر والحرج وايضا بل لعله لا يمكن لعدم امكان
معرفة خصوص هذا الواجب الذي على تركه العقاب بحيث لا يحتمل الزيادة والنقيصة اصلا ورأسا حتى يراعى في العمل وفي مقام تحصيل
منه امتثال الوجوب فلا بد عادة انه ايضا يختار ولا يختار وفي حد منه صار حرجا منفيا واي حد لم يصر والتزام المقامات لحصول ذلك الحد
يوجب العسر والحرج بلا شبهة لكن مع هذا يأمرون بالاحتياط استحبابا ويبالغون ولذا طريقتهم في الفقه انهم يقولون الاقرب كذا او الاظهر
هذه العبارة فان قلت الاحتياط كيف يتحقق هنا لان جمعا منهم يقولون بحرمة الجهر ودليلهم يقتضيها قلت يقولون بحرمتها على من لم يتم
رأيه الا انهم متفقون على ان المجتهد المتحير يجب عليه وعلى مقلده الجمع بينهما كما عرفت وكذا من لم يجتهد ولم يقلد بمقتضى ما عرفت من البراءة
ومتفقون على حسن الاحتياط على المجتهد المعول على ظنه مهما امكنه وما ذكرت من ان دليلهم يقتضيها ففيه ان احتمال الحرمة انما هو من المقام
الاول جميع الفقهاء متفقون على انه ما لم يتم الحجة لم يحرم شيء ولم يكن في ارتكابه قبح اصلا وان الاصل براءة ذمتنا حتى يثبت التكليف
والقبح واما فعل الجمعة في مقام تحصيل البراءة اليقينية فقد عرفت انه مقتضى البراهين ومتفق عليه غاية ما في الباب ان يكون المجتهد
المرجح لاحدهما يجوز له التعويل على ترجيحه من باب ان الضرورات تبيح المحظورات لما عرفت من ان التعويل على الظن محظور سيما في مقام
البراءة اليقينية المأمور بها لاجله وهذا لا يمنع حسن الاحتياط وفرق واضح بين الشيء الذي لم يثبت حرمته والشيء الحرام الذي ابيح لنا
من جهة ان عدم اباحته يوجب الحرج علينا فانا لو تركنا وضيقنا على انفسنا فلا شك في حسنه كما اذا اشتغلنا في جميع اوقاتنا بالصلوة النافلة
او غيرها من العبادات اذ لا شك في حسنه مع انه حرج على ان الجمع بينهما ليس بحرج جزما وانما الحرج لو حصلنا اليقين بعنوان الوجوب في
جميع ما يمكن تحصيل اليقين فيه كما عرفت واين هذا من ذاك هذا كله مع قطع النظر عما ذكرنا في الفوائد من ان صلوة الفريضة اذا احتملت
الوجوب والحرمة يقدم جانب الوجوب فيها عند علمائنا لانه ليس شيء بعد معرفة الله والرسول والامام احب من الصلوة ولانها اذا قبلت
قبل ما سواها وان ردت رد ما سواها ولانها مثل عمود الفسطاط الى غير ذلك من التأكيدات ومنها ان المتهاون بها كافر الى غير ذلك ثم لا يخفى ان عند الجمع بعنوان
الوجوب يحصل ان يقصد الوجوب على القول بوجوب قصد الوجه لان احدهما واجب بالاصالة والثانية من باب المقدمة على ما هو الحق ومقدمة
الواجب المطلق واجبة شرعا على المشهور مع ان من لم يقل بوجوبها شرعا في مثل المقام لما عرفت من الادلة على وجوب خصوص المقدمة ايضا و
تعلق خطاب الشرع بها على حدة والنزاع انما هو فيما لم يتعلق به خطاب الشارع على حدة مع ان من الفقهاء من يقول بوجوب الصلوتين
معا بالاصالة بالنسبة الى تلك الجامعة للادلة المذكورة فتأمل **فائدة** اعلم انه ربما يقول بعض الفقهاء في العبادة والمعاملة في مقام
التعريف لغة كذا وشرعا كذا ولعل المراد معنى اللفظ المذكور في تلك العبادة او المعاملة اعم من ان يكون المراد من المعنى المعنى الصحيح شرعا
والمعتبر عند الشارع والمتم بحسب الشرع وهذا هو الاقرب فيندفع الاشكال الاخير وهو ان العبادات توقيفية دون المعاملات و
انه لو كان المعتبر في المعاملات بحسب الشرع مغايرا للمعنى اللغوي او العرفي لكانت المعاملات ايضا توقيفية ووظيفة الشرع لعدم امكان
الاطلاع على المعنى الاصطلاحي الا من جهة صاحب الاصطلاح وتعريفه مع ان الفقهاء متفقون على ان العبادات توقيفية لا المعاملات كما لا يخفى
على من لاحظ طريقتهم مع انهم يصرحون في المعاملات في مقام الاستدلال على محل النزاع والجدال ان المعتبر هو المعنى العرفي او اللغوي مثلا
يقولون في البيع ما يعد في العرف بيعا وفي الصلح ما يعد فيه وفي اللغة صلحا الى غير ذلك ويجعلون ما ورد من الامور المعتبرة من الشرع شرطا
للصحة **فائدة** صرح الاصوليون والفقهاء بان اللغة لا يثبت بالدليل بل مقصورة على السماع ونص الواضع منه بالترديد بالقرائن

هذا

هذا في الحقائق واما المجازات فيجوز نوعها واما افادتها بالقرينة الصارفة عن الحقيقي والمعينة للمجازي ومن جملة اللغات الفاظ العبادات والمعاجين
والادوية المركبة والبسيطة ولذا صرح في الاصول المبسوطة بان اصل العدم لا يجري في ماهية العبادات وفي كتب الفقه والاستدلال بان العبادات
توقيفية موقوفة على نص الشارع او يقولون كيفيته متلقاة من الشرع ووظيفة الشرع وتوقفه على بيان الشارع او على قوله او فعله الى غير ذلك
من التصريحات حتى انهم ربما لا يكتفون بالاطلاقات الكثيرة الصادرة منه مثل قوله كبر للاحرام او للافتتاح وسبع تكبيرات الى غير ذلك مع ذلك يقولون
لا بد من الاقتصار على قول الله اكبر بهيئته المنقولة لا بقطع ولا بغير هذه الهيئة لانها القدر الذي ثبت لنا من فعل الشارع ويتمسكون
باصل العدم في بعض المقامات انما هو بالنسبة الى الشرط الخارج بناء على ترجيحهم كون اللفظ اسما للاعم من الصحيح وكون الاعم معلوما بالنص
او الاجماع لا في ماهية العبادات ولذا منعهم الذين يقولون بان اللفظ اسم لخصوص الصحيح وهذا واضح فانهم متفقون على عدم الجريان في الماهية ثم انهم
ضبطوا امارات الحقيقة والمجاز وما به يعرفان وهي نص الواضع بهما او التبادر وعدم صحة السلب وما ماثلهما في معرفة الحقيقة وعدم التبادر
وصحة السلب وما ماثلهما في معرفة المجاز وليس شيء من ذلك دليلا بل خاصة لما غير منفك عنها غالبا اذ حال القرائن المعينة لاحد معنى المشترك ولا فرق بين
كون المعنيين حقيقيين او احدهما حقيقة والاخر مجازا والمراد من الدليل الادلة العقلية على انك عرفت ان كلماتهم صريحة في انحصار معرفات المعنى في
ما اعتبر فيه في الامور التي اشرنا اليها واصل العدم وما ماثله ليس داخلا في تلك الامور قطعا وان كانت معتبرة شرعا في غير المقام مثل اصل العدم
وغيره وتمسكهم بالاصل في عدم تعدد المعنى وعدم تغيره بعد معلومية المعنى وثبوته كما ذكرنا في الفوائد ليس تمسكا في بيان ماهية المعنى او ما هو
داخل فيها بل في امر آخر ولا مانع من هذا التمسك كما ستعرف على انهم كثيرا ما لا يعدون من معرفاتهم للحقيقة او المجاز فيتوقفون ولا يتمسكون بالاصل مع
وضوح جريانه لو صح ولم يكن له مانع وبالجملة طريقة الفقهاء والاصوليين فيما ذكرنا في غاية الوضوح الا ان يكون جاهلا بطريقتهم او غافلا عنها
يحتاج الى ما نبهنا واشرنا واما عدم امكان معرفة اللغة بالدليل فهو من اجلى البديهيات اذ يعرف كل طفل انه لا يمكنه معرفة لغة الفرس والهند او
الترك او الصقالبة او اللغة اليونانية او السريانية او العبرانية او غيرها بدليل من الادلة ولا بمجموع الادلة ويعرف انها مقصورة على السماع او الترديد
بالقرائن ليس الا وكذا الحال في مجازات تلك اللغات على حسب ما اشرنا وكذا الحال في معرفة حقائق اصطلاح من اصطلاحات من غير جهة خواصهم
التي اشرنا الى بعضها ومضبوطها في كتبهم مع انهم تأملوا في المعرفة ببعض ما ذكروه فكيف الحال في الادلة مع اتفاقهم في عدم المعرفة بها حتى انه ربما
نطلع على شيء من هذه المعاني بعنوان الاجمال بسبب السماع او القرائن فلا يمكننا ان نقول هو هذا الذي اطلعنا عليه لاصالة عدم الزيادة فعلمنا
اللغات وعرفناها مثلا اطلعنا بالسماع ان الايارج باللغة اليونانية دواء ولم نعرف انه مطلق الدواء او دواء خاص فلا يمكننا ان نقول هو مطلق
الدواء للاصل واطلعنا انه دواء الصبر ولم نعرف انه هو جزء الجزء لا نقول هو مطلق الصبر يداوى به من غير اعتناء شيء في كيفية المداواة به
لاصالة العدم او علمنا ان فيه جزءا اخر هو الاهليلج ولم نعرف انه هل جزء اخر ام لا ولم نعرف ايضا انه يعتبر في هذين الجزئين كمية او كيفية في التركيب
والترتيب وكونهما مسحوقين او غير مسحوقين او منقوعين او لا او مطبوخين او لا او اخذ ايهما كان دون الاخر بالنسبة الى الكل او البعض الى غير ذلك
فنقول الاصل عدم اعتبار جميع ذلك فالايارج هو الجزءان لا غير وكيف كانا ولو قلنا ذلك وداوينا المريض بالجزئين كيف كانا لا حتمنا بانجاتين في
حكمنا بانه الايارج وكنا مواخذين على اليقين في المداواة بل لغتنا لا يمكن ذلك فيها فكيف لغة الغير مثلا اذا سمعنا المداواة بماء الشعير فلا يمكننا
ان نقول هو الماء والشعير كيف كانا او المخرج عنه كيف كان وكذا الحال في المفرح الياقوتي وامثال ذلك من الادوية المركبة بل المفردة ايضا مثل ماء
الجبن وغير ذلك فاذا كان لغتنا لا يمكن فيها ذلك فكيف الحال في تلك اللغات العامة لا يمكن ذلك فيها فما ظنك بالاصطلاحات الخاصة كما في المجازات
المستعملة اذ كلما كان الشيء اخص كان توغله في الابهام ازيد وعدم معرفته اشد واذا كان الاصطلاحات الخاصة كذلك فما ظنك بالعبادات التوقيفية
على نصوص الشرع ليس الا والمراد من التوقيفي ما الحاكم فيه الشرع خاصة ولو كان غير العبادة ايضا كذلك كان ايضا كذلك الا انه لم يوجد منه كما
ربما يكون توقيفية كالركوع والسجود وربما لم يكن كالقيام والقعود في الصلوة وكذا شرطها كالطهارة من الحدث وغسل الجنب واصل العدم يجري
في غير العبادة وان كان جزء العبادة او شرطها ان لم يكن المنفي بهذا الاصل جزءا على حدة في نفس العبادة ومعتبرا في نفس حقيقتها وماهيتها
بملاحظة وفاق او غيره من الادلة ويدل ايضا على عدم جريان اصل العدم في اللغات لغات العبادات وغيرها ان الاصل عدم كل شيء فكيف يستند
به على ثبوت كون شيء معنى اللفظ مع ان ذلك الشيء يكون الاصل عدم كونه ايضا معناه ان لم يكن قبل الوضع معناه قطعا وبعد الوضع لم يكن
فرق بينه وبين ما نفيته بالاصل بل اذا كان المنفي جزءا واحدا ويكون المثبت اجزاء متعددة فكيف يغلب الاصل الواحد اصولا متعددة
لان كل جزء يكون الاصل عدمه فان قلت ما تقول في جريانه في الموضع الذي ثبت من اجماع وغيره دخول تلك الاجزاء في المعنى واعتباره فيه
فيكون النزاع في خصوص جزء او ازيد مثلا بالاجماع ثبت تسعة اجزاء فيه والنزاع في جزء واحد وان المعتبر عشرة او تسعة فتقول التسعة
ثبت بالاجماع والواحد ينفيه الاصل فيكون تسعة قلت الشيء ما لم يتشخص لم يوجد بالبديهة ومسلم ذلك عند الكل فما لم يوجد يكون باقيا
على العدم الاصلي ولم يثبت خلاف العدم فيه والمعنى ما لم يتعين لم يكن موضوعا له ولا مستعملا فيه بالبديهة بل يكون باقيا على الحالة السابقة
على الوضع والاستعمال فان اردت ان المعنى تسعة اجزاء بحيث لا يكون الجزء العاشر جزءا من ذلك المعنى بحيث لو لم يكن المعنى تاما وان لا يكون جزءا
اصلا بل يكون خارجا عن المعنى وتمام المعنى تلك التسعة من الاجزاء فغلط واضح وتناقض محال وان اردت ان المعنى تسعة اجزاء بحيث لا

يكون للعاشر مدخلية فيه اصلا ولم يكن تمام المعنى به بل بتلك التسعة وان كان قبل ملاحظة الاصل يجوز الاول ايضا الا انه ظهر لنا من الاصل انه
الثاني فيقيه انه كما كان قبل الوضع لم يكن العاشر معتبرا في معناه من جهة انه لم يكن وضع اصلا لكن بعد الوضع بقي العاشر على العدم الاصلي
كل التسعة بالنحو الذي ذكرت لم يكن قبل الوضع معناه قطعا فكذا بعد الوضع يعين ما ذكرته وثبوت قدر المشترك بينها وبين العشرة لا
ما ذكرت لان العام لا يدل على الخاص وتحقق القدر المشترك لا يقتضي تحقق خصوص فرد اذ التسعة التي ذكرت فرد من القدر المشترك الثابت
فيه التسعة التي يكون مع العاشر والاصل كما يقتضي عدم خصوص فرد كذا يقتضي عدم الاخر الذي هو فيه على كل فيه بنفسه خصلا وفيه ايضا
مثل يقوم به ويتميز به بسببه عن قسيمه يكون الاصل عدم ذلك الفصل والقيد وان كان الاستارجية في الفصول السارح الذي هو فيه المنصوص
مع الحكم على ان الحادث الثابت من الاجماع مثلا هو الوضع او تجوز النوع او الارادة في الاستعمال وكل واحد منها شخص واحد من الحوادث
لا تعدد فيه سواء تعلق ببسيط او مركب قليل الاجزاء او كثيرها والتركيب وزيادة الجزء في المتعلق لا يصير منشأ لتعدد الوضع والارادة
كلفظ تسعة ولفظ عشرة وليس الوضع في لفظ العشرة متعددا وضعا للتسعة ووضعا للواحد اذ لو كان كذلك لزم ان يكون وضع لفظ
عشرة العشرة اوضاعا بل عشرين لان نصف الواحد جزء فيكون جزء الموضوع له بل ثلثه ايضا جزء فيكون ثلثين وضعا وربعه ايضا فيكون ازيد
وضعا وهكذا فيكون الاف الف وضع بل لا نهاية للوضع لعدم الانتهاء الجزء الذي لا يتجزى وهو بديهي البطلان فظهر ان زيادة جزء الموضوع
له لا يصير سببا للزيادة في الوضع فلا يكون الاصل عدم كون الوضع للمركب بالقياس الى الوضع للبسيط وهكذا الحال في الوصايا منشأ الزيادة
في الوضع فلا يكون كما وكيفا مع كون الوضع حادثا واحدا الا ان يكون الاصل عدمه بالقياس الى غيره الواحد كك مثلا اذا سمعنا صوت رجل
في دار علمنا وجود رجل اما ان يكون اصغر ما يكون من الرجال واقصر لانه اقل ما يكون من الرجال والاصل عدم زيادة الجثة والطول اي غيرها
غلا وهو غلط وحققنا في رسالتنا في الاستصحاب ردا على من يقول الاصل عدم البلوغ كرا في الماء الموجود دفعة نعم لو يوجد قليلا قليلا على
سبيل التدريج يكون الاصل كما قال لانه موجودات متعاقبة وحوادث متعددة ثم اعلم ان توقيفية العبادات انما هي اذا ثبت المطلوبية
بالفاظ لا يعرف معناها الا من الشرع لانها اما اصطلاح منه خاصة وكل لفظ في الاصطلاح انما يرجع في معرفة معناه وماهيته ذلك
المعنى الى صاحب ذلك الاصطلاح واما مجاز فقد عرفت ان معناه لا يعرفه الا من قرينة معينة بعينها المستعمل يدل على ما هو في طلبه وذهنه
سيما وان يكون المجاز من المجازات الغريبة التي لم يتحقق اصلا ولا في عصر او مصر ولا عندهم قوم وجماعة ولا عند احاد ايضا الا عند الشارع
وعنه نعم لو قال الشارع من اول تكليفه بالغسل مثلا اغسل راسك وعنقك ثم اغسل يمينك ثم شمالك من اولها الى اخرها بقصد الطاعة
لله لما كان هنا توقيف اصلا لفهمنا جميع ذلك من اول الامر كالمعاملات وكذا اذا كان المثبت للتكليف هو الاجماع كما عرفت وكذا
اذا فعل فعلا ابتداء واطلعنا على ذلك الفعل وانه عبادة فالاصل براءة الذمة عن الوجوب فهو مستحب كما عرفت وكذا اذا كان هناك عموم
نصّاً او اطلاق بحيث يصلح ان يكون الفعل المذكور فعلا وبيانا وما ذكر ظهر ان ما صدر من البعض من التمسك بالاصل فيما هو داخل في العبادات
عند الخصم المانع وابطال تمسكه بمجرد توهم بل مع تصريحه بان العبادات توقيفية موقوفة على نص الشارع وامثاله من العبادات مع
بنائه على عدم الثبوت من اول الفقه الى اخره الا من نص الشرع حتى مع ورود المطلقات منه مثل الاقتصار على هيئة افعل في الله اكبر كما قلنا في باب
الى غير ذلك واعجب منه عدم كون الاستصحاب حجة عنده مع ان اصل العدم استصحاب حال العدم يجري فيه ما ذكره عند منع حجية الاستصحاب الى
لكن الظاهر ان هذا البعض لا يتمسك به الا للتأييد بحيث يكون له مستند يعتمد عليه كما يتمسك بالخبر الضعيف والاعتبار وغيرهما من المؤيد
التي ليست بحجة عنده جزما كما هو طريقة سائر الفقهاء حتى انهم يذكرون القياس في مقام التأييد والاستحسان ايضا مع تصريحهم بحرمة الا
الاحتجاج بها كما لا يخفى **فائدة** تقليد المجتهد انما يجوز ويصح شرعا في الاحكام الشرعية الفرعية وموضوعاتها التي هي العبادات التوقيفية
لا موضوعاتها التي ليست بتوقيفية للادلة الكثيرة الدالة على منع العمل بالظن والتقليد خرج الحكم الشرعي الفرعي وموضوعاتها التوقيفية وظائف هي
الشرع بالدليل الذي ذكرنا في الفوائد بل ذكرنا في مسئلة عدم معذورية الجاهل من الفوائد عدم جواز التقليد في اصول الدين مع ان
الايات والاخبار الواردة في المنع عن التقليد فيه بالخصوص والاجماع واقع على ذلك من الشيعة كما نقلوه والخلاف من اهل السنة بل معظم
اهل السنة على جواز التقليد ووافقهم شاذ من متاخري الشيعة مع ان الخطاء غير مأمون على الخلق فكيف يصح الابتناء عليها فيه مع ان الخطاء فيه يوجب
الخلود في النار والقتل والاسر والنهب والتملك وامثال ذلك في الكفار هذه مع ان الكفار حصل لهم الظن بل ربما يكون اقوى من ظن حصل
للمسلمين واشتراط مطابقة ظنهم للواقع غلط واضح لانه ان اريد انه لابد من ان يحصل لهم العلم بالمطابقة فهذا ينافي كونه ظنا وان اريد الظن
بذلك فالظن كما حاصل لهم وان اريد بحسب نفس الامر لا انه يحصل لهم العلم او الظن بذلك فهذا تكليف بما لا يطاق وان اردت ان المعتبر في
تحقق الايمان هو تحقق المطابقة فان تحققت يكون مؤمنا والا يكون مؤمنا فهذا صريح بعدم جواز الاكتفاء بالتقليد وعدم اعتبار
التقليد لان اللازم تحصيل الجزم بالمطابقة وبالجملة عدم جواز التقليد دليله في غاية المتانة والوضوح كما عرفت مما ذكرنا
في الفوائد ومن هنا يظهر عدم جواز الاعتماد على الظن في اصول الدين من غير جهة التقليد ايضا فما يعرف من بعض العلماء من الاعتماد على
اخبار الاحاد وظواهر الايات من جماعة الصوفية من الاستناد الى التخمينات والخيالات والشعريات ظاهر الفساد بل غاية الفساد في

اصول الدين من الاتكال على الظن والتخمين ومتابعتهم كما لا يخفى على من له ادنى تامل حجة المجوزين للتقليد ان الذي يظهر من الاخبار ان الرسول كان
يكتفي بمجرد القول بالشهادتين وغيرهما مما يعتبر في اصول الدين من غير مطالبة بيان الدليل وهذه الحجة مع قطع النظر عن عدم ارتباطها بالمقام
لان مجرد القول غير حصول الظن ضعيفة من وجوه الاول ان الادلة الدالة على عدم الجواز منها يقيني عقلي ومنها نقلي يقيني كما عرفت والظني لا
يعارض اليقين والنقل لا يقاوم العقل والثاني انها لو تمت لزم عدم اعتبار الظن ايضا ولم يقل به احد بل يلزم كون الاسلام والايمان هو الاظهار
فقط وان كان المظهر شاكا بل وان كان ظانا حقيقة خلاف ما يظهر بل وان كان جاحدا ايضا ولذا كان الرسول يكتفي من المنافقين ايضا باظهارهم من
دون تفاوت بينهم وبين غيرهم في الاكتفاء الذي ذكرت فان اردت من الاسلام هو الاسلام الظاهري فلا تامل لاحد في انه يكفي مجرد الاظهار لو
ان كان معتقدا ايضا والجزم ببطلان ما اظهر فضلا عن الظن فضلا عن الشك فضلا عن الظن بالحقيقة فلا يدل على اعتبار الظن والتقليد اصلا
وان اردت انه بمجرد الاسلام الاظهاري يحكم بالاسلام الواقعي والايمان الباطني فلا نم ذلك بل الذي يظهر هو خلاف ذلك كما هو كان مسلم ولان نزلنا
عن ذلك فظهور الخلاف من اين ولان نزلنا فظهور ذلك من الخلاف الاخبار المتواترة من اين والثالث غاية ما يحصل على تقدير التنزل هو الظن
والظهور والاستناد الى ذلك يوجب الدور والتسلسل اذ الكلام في الاكتفاء بالظن وعلى تقدير التنزل وتسليم دعوى العلم مما ذكرتم فلا
شك في معارضتها لما ذكرناه من الادلة فعلى تقدير تسليم التقاوم فالرجحان من اين ولو سلمنا الرجحان فكونه بحيث يورث اليقين من اين والظن
قد عرفت حاله وان سلمنا كونه مناسبا فالرابع ان دليل النبوة هو المعجزة واطلاع الحاضرين عليها في غاية السهولة بل كانوا اعلم بها منا
البتة والقدر الذي كانوا مكلفين به من اصول الدين كان علمهم به من قول الرسول وايضا كك وهذا يكفي لكونه دليلا قطعيا وتقليد
الرسول بعد ثبوت رسالته برهان لا تقليد لا يقال يتوقف ثبوت النبوة فيها هنا على العلم بوجود الله تع وعموم علمه وقدرته وحكمته لانا
نقول من العلماء من يقول بعدم التوقف وعلى تقدير التوقف نقول لا شك في انهم كانوا عالمين بالامور المذكورة غير متاملين فيها اصلا
ولذا بمجرد ثبوت المعجزة كانوا يجزمون وما كانوا يتاملون ولا تامل احد منهم احد من الانبياء في شيء منها اصلا اما لكونها من الفطريات
على ما قاله جمع من العلماء وهو الاظهر كما لا يخفى على المتدبر ويظهر ايضا من الخبر الوارد عن انهم يظهر ركيك العجز او لكونه مقدماته في غاية السهولة
كما قال المحقق او لان ذلك حصل لهم بالدليل كما هو المحتمل فتم فظهر حقيقة ما عليه الشيعة وبطلان هذا ما هو المعروف عند اهل السنة نعم الشيخ ره يقول
بان المقلد وان كان اثما بتقليده الا انه مؤمن واقعا اذا طابق اعتقاده الواقع محتجا بالحجة المذكورة عن اهل السنة في جواز التقليد وغير ان ثم في
فظاهرها الجواز وعدم الاثم ايضا وان بنى على الدليل اليقيني بطل وعن الظن يمكن ان يوجه بان الاسلام المقبول منهم هو الاسلام الظاهري لا الواقعي ان
من جهة كونهم امنين قطعا وبالجملة الاثمة للتزلزل بالنسبة الى المجتهد لان معاملة احكام الاسلام والايمان شان المجتهد والمعاملة متحققة وان لم
يكونوا مؤمنين في الواقع اما الثواب والعقاب في الجنة والنار فهو امر من الشرع والرجاء بالنسبة اليهم موجود محقق يقينا اذ غايته ما يكون انهم مرجون لامر الله
وليسوا بالمشركين قطعا واجماعا ولا كافرين جزما واتفاقا بل هم من المسلمين يقينا وعرفا ويعاملون معاملة المؤمنين بلا تامل فتم وما ذكرنا ظهر
وجه عدم تجويز المجتهدين تقليد المجتهد مجتهدا اخر نعم يجوزون في مقام يعول على الظنون والامارات بعد بذل جهده في التحري وتحصيل
الاقوى لانه نوع ظن وامارة فيبدل التقليد في الحقيقة اجتهادا ويظهر ايضا وجه عدم جواز التقليد في الموضوعات فيما يفعله بعض
من يدعي الاجتهاد من الامر بالتقليد في الموضوعات ايضا غفلة منه او قصورا مثلا يقول فلان عندي عادل فصلوا خلفه واقبلوا
قوله او شهادته او يقول فلان مات فاقتسموا ارثه وزوجوا زوجته الى غير ذلك من امثال ما ذكر نعم ان كان عادلا ويخبر بعنوان العلم
واليقين يكون شاهدا او واحدا تعتبر شهادته في مقام اعتبار الشهادة بعد استجماع جميع شرائط القبول ومستنده على الحس لا الحدس منها
كما هو المسلم عند الفقهاء نعم يعتبر تقليده في مقام اعتبار الظن والتخمين ولذا يجوزون التقليد في معرفة القبلة بعد العجز من العلم والامارات
القوية ويجوزون ان يقلد المجتهد العامي فضلا عن المجتهد بل ربما يجوز التقليد العامي دون المجتهد اذا كان العامي ابصر والظن الحاصل منه فوق
اقوى فهذا التقليد ايضا يرجع الى الاجتهاد لا انه اجتهاد اصطلاحي كما يقدم **فائدة** اتفق المتقدمون والمتأخرون من القائلين بحجية
خبر الواحد على ان الخبر الضعيف المنجبر بالشهرة وامثالها حجة بل استنادهم الى الضعاف واضعاف استنادهم الى الصحاح بل الضعيف المنجبر
صحيح عند الفقهاء من دون تفاوت بينه وبين الصحيح ولا مشاحة في الاصطلاح الا ان اصطلاح المتأخرين زيد فائدة اذ يظهر منه ثمرة قواعد
وهي ان كل خبر العدل حجة الا ان يمنع مانع وخبر غير العدل لا الا ان دعمه وخبر الموثقين عند من يقول بانه مثل الصحاح ومثل القوي وعند من
يقول بانه مثل الضعاف وكذا الحال في الحسان لكن كلهم اتفقوا على كون المنجبر حجة بل معظم الفقه من الاخبار الغير الصحيح بل اشبه بل الظاهر
منها انه عند معارضة الضعيف المنجبر مع الصحيح الغير المنجبر يرجح ذلك الضعيف على ذلك الصحيح كما يشعر به تتبع كتبهم وجادتهم والمحقق في المعتبر بالغ في
التشنيع على من اقتصر على الصحيح والعلامة في الخلاصة بنى على حجية الخبر الغير الصحيح وبنى خلاصته على القسمين في القسم الاول من اوله الى اخره وجميع
تاليفات جميع الفقهاء مبنية على ذلك بل معظمها اضعاف الصحاح الا النادر من المتاخرين بل النادر ايضا في كثير من المواضع عمل بالمنجبر مصرحا بانه
وان كان ضعيفا الا انه عمل به الاصحاب مثل حكم من ادرك ركعة من وقت الصلوة وغيره وان كان في المواضع يناقش بان العمل انه شرط في حجية الخبر
الواحد المشروط علم عند عدم شرطه ولا شك في فساد المناقشة لان فسادها اسد باب اثبات الفقه بالمرة اذ الاشبه في ان عمدة الفقه لم يرد

حديث صحيح والقدر الذي ورد فيه الصحيح لا يخ ذلك الصحيح من اختلال لان كثيرة بحسب السند وبحسب المتن وبحسب الدلالة لا سيما من جهة التعارض بينه
وبين الصحيح الآخر او القرآن او الاجماع او غيرها كما اشرنا اليه في الفوائد وظهر لك من التأمل فيها وفي الملحقات ايضا الى هنا وبدونها لا علاج
كيف يجوز الاحتجاج به وكذا اذا لم يكن العلاج هو الخبر الصحيح او تخصيصه بدليل ايضا البطلان اذ لا شك في ان العلاج هو ظن المجتهد ولا خصوصية
ربما الصحيح بل ظنه من الخبر المنجبر بالشهرة اقوى من الصحيح الغير المنجبر بمراتب شتى كما ستعرف وكون العدالة شرطا ان كان من قول الاصحاب فقد عرفت
الاتفاق على العمل بغير الصحيح ايضا بل بضعيفهم اضعاف صحيحهم الى غير ذلك مما اشرنا وان كان من ظاهر اطلاق كلام البعض في كتب الاصول فظاهر
لا يقاوم اليقين المحسوس بالبديهة والتوجيه ان مرادهم بحسب الاصل من دون حاجة الى التبين اذ بعد التبين خبر الفاسق ايضا حجة عندهم
بلا شبهة ويظهر من كلماتهم في الاصول ايضا والبناء على ان التبين لا بد ان ينتهي الى اليقين دون العدالة التي هي شرط اذ يكفي فيها اي ظن يكون من
المجتهد فتحكم لانه تعسف غير في قبول الخبر احد شيئين اما العدالة او التبين ولم يثبت من الادلة ولا اقوال العلماء ازيد من هذا فالاكتفاء في احدهما
باي ظن يكون دون الآخر فيه ما فيه والمدار في التعديل على ظنون المجتهد كما عرفت لان التعديل المعتبر من القدماء الا اشد ولم يظهر منهم
في العدالة انها الملكة او حسن الظاهر او عدم ظهور الفسق مع ان الاول خلاف ما يظهر من القدماء وكذا لم يظهر منهم اي شيء اعتبروا في العدالة
وان التعدد الكبائر عندهم اي قدر الى غير ذلك مما وقع فيه الخلاف مع انهم يوثقون الامامي بمثل ما يوثقون غيرهم حتى انهم يوثقون الغالي
وامثاله كتوثيق الامامي وكثيرا ما لا يتعرض لفساد المذهب اتكالا على الظهور او غيره بل هذه طريقتهم في الغالب مع انه قل ما يسلم جليل
عن قدح او جرح يدل على ذمه فلا بد من الترجيح او الجمع ولا ينافيان الا بظنون المجتهد وكذا الحال في تعيين المشترك الى غير ذلك مثل انه ربما يقع
في الطريق سقط او سند بدل او تصحيف الى امثال ذلك والعلاج غالبا بالظنون بل رب ما كانت ضعيفة كما لا يخفى على المطلع ولا شبهة بين
هذه الظنون وبين ما هو مثل الشهرة بين الاصحاب كما ستعرف والحاصل ان معاصري وقريبي العهد منهم كان علمهم على اخبار الثقات مقصورا
بالقرائن وكانوا يعرفون بعض الاخبار ايضا لما ثبت بالتواتر من ان الكذابة كانوا يكذبون عليهم كما ان على اخبار الثقات ايضا لكن خفي علينا
الاقسام الثلاثة ولا يمكننا العلم بها كما مر في الفوائد كما ان نفس احكامهم ايضا خفيت علينا كذلك واستد طريق العلم فالبناء على الظن في تميز
الاقسام كما ان البناء في نفس احكامهم ايضا عليه الدليل في الكل واحد كما مر هنا وما ذكر ظهر فساد ما قيل ان الشرط في حجية الخبر ان
يظهر كونه عمل المشهور على تفسير ذلك الخبر لا ما يطابقه لان المدار اذا كان على حصول الظن بصدق ذلك الخبر من جهة التبين فلا جرم يكون الحجية
دائرة مع تلك المظنة ولا شك في حصولها من الموافقة لما اشتهر بين الاصحاب لظهور كونه حقا والموافق للحق حق نعم لو تضمن ما ارتطم
مع ذلك يحصل الاشكال في الترابط ثم انه ظهر من جميع ما ذكرنا فساد ما ذكره في المدارك من ان الشهرة ان بلغت حد الاجماع فهو الحجة لا الخبر والا فاي فائدة
وبما مضافا الى ان الاسلام والايمان والعدالة وغيرها شرط في كون الخبر حجة مع ان شيئا منها ليس بحجة وحده وليس الخبر حجة بدونها لكونها
شرطا فيها وكذا الحال في جميع الظنون الاجتهادية المتعلقة بسند الخبر ومتنه ودلالته ورفع تعارضه وغير ذلك اذ وقت ليست حجة ما
يتعلق بالادلة الخمسة والادلة لا تكون حجة بدون تلك الظنون وقس على ذلك شرائط سائر الادلة مع تلك الادلة وما ذكر ظهر ايضا انه اذا وقع
التعارض بين الضعيف المنجبر بالشهرة والصحيح الغير المنجبر يكون مقدما عليه كما هو طريقة القدماء واكثر المتأخرين كما لا يخفى على المطلع والمتنبه
الضعيف في مواضع تقديمهم عليه يوجب بسط طويل لا يناسب غاية الطول خصوصا بعد ملاحظة ان العدالة عندهم شرط في قبول الخبر فمع وجود الشرط
في الصحيح وعدمه في الضعيف لا يعدلون منه الا لداع عظيم بعيد ملاحظة كونهم من اهل الخبرة والمهارة وقرب العهد بالائمة وكونهم مشايخ الاجازة
مؤسسي ومذهب الشيعة ومكملي ابناء الائمة بعد الغيبة وفقهاء الشيعة في الحضور والغيبة ومجددي دين الرسول في كل قرن ومائة وحجج الله على العباد
بالنص من الائمة والحكام عليهم بنصبهم في مقبولة ابن حنظلة ورواية ابي خديجة الى غير ذلك مما ورد في شأنهم او ظهر من حالهم وخصوصا بعد
ملاحظة تحريمهم التقليد على المجتهد وايجابهم استفراغ الوسع وامرهم بالاحتياط ومبالغتهم فيه وفي الاهتمام وعدم المسامحة وهذا مع نهاية
كثرتهم وموافقة كل منهم الآخر مع غاية الاختلاف بينهم في تأسيس الاصول وتفريعهم الفروع بل الواحد منهم كثيرا اختلاف فتواه فكيف
المجموع الى غير ذلك مما ذكرنا في حجية اجماعهم في الفوائد والرسالة فلاحظ وتأمل جدا **فائدة** الاجتهاد والتقليد انما يمشيان في الامور
التكليفية في قسم الحاجة الى معرفتها ومع ذلك يكون باب العلم الى معرفتها مسدودا ويكون الطريق منحصرا في الظن ولو لم يكن احد هذين
الشرطين لم يجز فيه الاجتهاد والتقليد عند المجتهدين اما جريانهما اذا اجتمع الشرطان فهو واضح وعرفت ايضا واذا انتفى الشرط الاول فقد
الجريان واضح ايضا لعدم داع الى اعتبار الظن مع كون الاصل عدم الاعتبار وكونه مذموما شرعا ومنهيا عن العمل به كما عرفت في الفائدة الاولى
واما اذا انتفى الشرط الثاني بان يكون باب العلم غير مسدود فيه كاصول الدين وموضوعات الاحكام التي ليست من قبيل الالفاظ والقرائن
والمرجحات الاجتهادية التي يعرف بها الاحكام من الكتاب والسنة وما يتوقف عليها اما اصول الدين فلا شك في عدم انسداد باب العلم
فيها كما بين في الكلام وظهر منه مع انه مع الانسداد كيف يكون الخاطي فيه غير معذور مع ان الخطاء غير مأمون على الظنون ولا معنى للظن الا ان يكون
خلافه مع انه لو كان ظنيا لا فحجيته من اصول الدين وسائر الظنيات فرعي ولما ذكرنا اجماع الشيعة على عدم جواز التقليد في اصول الدين
للخبر وما صدر عن بعض فعله فقد عرفت فريضة ولما ذكرنا اجماع الشيعة حاله واما الموضوعات مثل طهر وشيء نجسا بملاقاة النجاسة

اوظاهر

اوطاهرا مطهرا شرعا او حلالا بعروض المحرم او حلالا بالطرف والحلال او كون الرجل عادلا ليصلى خلفه الى غير ذلك من امثال ذلك مما يمكن العلم به بالمشاهدة
والخبر المحفوف بالقرائن والتواتر فلا يجري فيها الاجتهاد والتقليد وربما يجوز ثبوتها بالظنون الشرعية ايضا مثل شهادة العدلين او كونه في
البلد او القسم او الاقرار او الظن بدخول وقت الصلوة مثلا مع عدم امكان العلم وامثال ذلك وهذه ثبت بظنون اجتهادية والتقليد
بدليل الموضوعات خارجة صدرت من الشارع بخصوصها اما للقاضي من حيث هو قاض او للكل مثل الظن بدخول الوقت وامثاله وبالجملة هذه
الموضوعات لا يجري فيها الاجتهاد والتقليد لما عرفت من ان المجوز لهما والمبيح اياهما ليس الا اجتماع الشرطين جميعا كما عرفت وجهه وعرفت
من الادلة ومن كلام المجتهدين في مواضع اشرنا اليه في الجملة فظهر ان ما قال بعض من نجاسة المتنجس يعني انفعاله بملاقاة النجاسة
بها المظنة اشتباه منه لان مقتضى الادلة اشتراط العلم مثل قولهم كل ماء طاهر حتى يعلم انه قذر وقوله كل شيء نظيف حتى يعلم انه قذر الى
غير ذلك وكون ظن المجتهد وتقليده حجة ان ثبت العلم انما هو بدليل عرفتها وكونه موجودا هنا ما اجتمع فيه الشرطان ايضا قد عرفت وليس
يحق فيه منه قطعا بل التقليد انما هو في نفس الاحكام الشرعية والاجتهاد فيها في الموضوعات والمرجحات التي يتوقف عليها تلك الاحكام مثل
مثل ما نحن فيه والتقليد لا يجري في الموضوعات مطلقا وقد عرفت الوجه مع ان ما نحن فيه من ظنون المكلفين من حيث انهم مكلفون مثل الظن
بدخول لان المجتهد لا يبذل الجهد لتحصيل ظنه بملاقاة النجاسة فيعمل به ويفتي مقلديه ويأخذ بقوله من دون اطلاع منه اصلا او مع عدم اعتقاد
منه الا على ظن المجتهد على انه لو اتفق ان مجتهدا فعل كذلك وقلده مقلده بالنحو الذي ذكر فلا تم جريان الاجتهاد والتقليد وصحتهما في المقام لعدم
الدليل بل الدليل على العدم فما لم يثبت من الشرع منه جواز التعويل عليه وان ثبت جاز كما هو الحال في الظن بدخول الوقت وامثاله وما ذكر ظهر فساد
توهم بعض من خبث لا يجوز ثبوت نجاسة شيء او ما بالظنون الاجتهادية معللا بانها الحق والوارد في الاخبار اشتراط العلم بالنجاسة مثل نجاسة
ماء القليل بملاقاة النجس لان ظن المجتهد وتقليده حجة ان ثبت العلم لما عرفت من الادلة مع ان مقتضى الآيات والاخبار وغيرها عدم جواز
التعويل على غير العلم كما مر في اثبات اصل البراءة في الفائدة الاولى فلو لم يثبت العلم لم يثبت تكليف اصلا ولا علم مثلا في غير ضرورة وبقاء الدين
او الاجماع اليقيني او اليقين العقلي واما الموضوعات التي يتوقف عليها معرفة الاحكام فحالها حال الاحكام لا انه لم يجز فيها التقليد بل
باب العلم فيها مع شدة الحاجة اليها الظهور لذا وافق الاخباريون المجتهدين في جريان الاجتهاد فيها مع مخالفتهم اياهم في نفس الاحكام ثم
الحاجة الى علم الرجال بل والى العلوم اللغوية ايضا وكذا الى اصول الفقه وغيرها وهذا غير الحاجة الى معرفة الموضوعات عندهم وان كانوا
خاطئين في ذلك خطاء عظيما واضحا غاية الوضوح واشبعنا الكلام في رسالتنا في الاجتهاد والاخبار **فائدة** المجتهد ما نعني به المفتي
والقاضي وحاكم الشرع المنصوب عبارة الان عن شخص واحد لانه بالقياس الى الاحكام الشرعية الواقعية يسمى مجتهدا لما عرفت من كونه
بها على سبيل اليقين وبالقياس الى انه يفتي يسمى مفتيا وبالقياس الى انه يرفع خصومة المترافعين اليه يسمى قاضيا ومع قطع النظر عن الترافع اليه يسمى
حاكم الشرع بالنسبة الى مثل ولاية الايتام والغائبين وغير ذلك مما لا يحصى كثرة ومع كونه في الفقه وبالقياس الى شرائط الاجتهاد يسمى متكلما
محدثا اصوليا رجاليا الى غير ذلك ثم اعلم ان احواله بالنسبة الى الاشياء ربما تتفاوت تفاوتا ظاهرا فان المجتهد منصبه العمل بالادلة الشرعية
لنفس الاحكام وكذا موضوعاتها التي يتوقف عليها ثبوت الاحكام ويجوز للعامي تقليده في الاول دون الثاني وعرفت ان الاجتهاد والتقليد
انما يجريان فيما يجب العمل به ويحتاج اليه وينسد باب معرفته وايضا لا يجوز للمجتهد تقليد المجتهد نعم ربما يستند الى قوله من باب التعبد
الاجتهاد به فلا يكون مقلدا وكذا استناده الى قول علماء الرجال واللغة ولسانها ليس تقليدا لانه لا يستند بمجرد قولهم حتى يكون تقليدا
بل يبذل المجتهد في انه هل له معارض ام لا فاذا وجد المعارض يبذل جهده في الترجيح والجمع ويبذل جهده في معرفة كون الترجيح والجمع
حجة ام لا وبعد معرفة الحجة يبني عليه واذا لم يجد شيئا من ذلك يبني على اصل العدم والظاهر وكونهما حجة وكذا كون الاستناد الى اقوال هؤلاء حجة
فاذا علم حجية الكل يعمل به فهذا ليس بتقليد وايضا قد عرفت ان الشيعة بحسب الظاهر متفقون على عدم جواز تقليد الميت المجتهد عكس العامة فان
المتقدم والمتأخر منهم جوازه مدة احوال المجتهد من حيث هو مجتهد وليست منحصرة فيما ذكر بل ربما يوجد غيره فتتبع مظانه تجدها ان كان
حجة على من قلده ويجب على مقلده العمل بقوله خاصة دون مجتهد آخر لا يعتقد به فلا يقلده ومع وجود الاعلم الافقه يتعين تقليده ومع التساوي
يتخير الى غير ذلك واما القاضي فشأنه القضاء في موضوعات الاحكام ويكون عمله على الشاهد واليمين والنكول والاقرار والبينة وامثاله
لا الادلة الخمسة التي هي مستند الفقيه ويجوز للمجتهد الترافع اليه بل قد يجب مع انه لم يجز له تقليد المجتهد كما عرفت وكذا الحال في غير المجتهد
مقلدا ام لا فحكمه ماض على المجتهد والقاضي المقلد له وغير المقلد لان من بلغ رتبة القضاء فهو منصوب من قبل المعصوم ومع سبيل العموم
يوجد في هذه الازمنة قاضي التحكيم فيه جدا ولانه لا يستبدل حكمه ولا يجري الا ان يكون كذلك فانه لا بد من البيع والشراء والانتقالات الاخر و
التصرفات الاخر الى غير ذلك ولانه نائب المعصوم وايضا بعد ما حكم به القاضي حكمه ثابت دائما وان مات وحاله حال من فوض اليه كحال في حضور النبي
الى ما حكم به ولا يموت حكمه بموته ولا يجوز الترافع الى الميت ولا يمكن وعلى قول بجواز تقليد الميت هذا وغيره من الاحكام المختصة بالقاضي
المذكورة في موضعه واما حاكم الشرع فقد اشرنا الى اشغاله ومناصبه وهي ما ينتظم به امر المعاد والمعاش للعباد ولذا ان حكمه مثل حكم
القاضي ماض على العباد مجتهدا كان ام مقلدا لهم ام غيره ام لا يكون مقلدا والحد الاشتراك العلة وهي كونه منصوبا من المعصوم ولان حصول

النظام لا يكون الا بذلك ولا نرتاب العصور والمعروفين من المتأخرين ان ثبوت الهلال من مناصب الفقيه فثبت عنده فيحكم بالصوم والفطر وغيرهما
وربما قيل ان بعد الثبوت عنده يتم الصوم والفطر وغيرهما قبل تحقق حكمه بذلك ولا يتوقف عليه والدليل على كونه من مناصبه ان الائمة كانوا
يفعلون كذلك ثبت عندهم فيأمرون المكلفين بالصوم وغيره لان الثبوت على كل مكلف بشهادة العدلين عنده يوجب الحرج منهما مع عدم معرفته
حكم الشهادة والعدالة وغيرهما مع ان الفقهاء صرحوا في كتب القضاء بان الحكم شيء من الشهادة والعمل بالشهادة ومنصب الفقيه ولا نرتاب المعصوم
ولو فعل المعصوم لكان حجة البتة فكذا نائبه وربما سمعنا من بعض العلماء واطلعنا على قوله عدم جواز التقليد في ثبوت الهلال في الامور التي كونه الله
متعلق بفعل المكلف من حيث انه مكلف كالعلم بدخول الوقت وامثاله ولا ندري بما كان الفرق من الاخبار كون الحجة الى الشهادة خاصة لا بقول الحاكم
وكون الاعتماد على خصوص الشهادة الا على حكمه بعيد جدا ولان التقليد خلاف الاصل وحرام حتى يثبت المخرج سيما تقليد من لم يقلد ويمكن
الجواب عن الكل تمام من الادلة مضافا الى انه بعيد غاية البعد ان تكون الشهرة في عصر الرسول والائمة ومن بعدهم من الفقهاء الماهرين
القريبين للعهد منهم يدورون في المحلات والبيوت ليشهدوا عند كل واحد من المكلفين او يطلع على شهادتهم بحيث يعرفهم بالعدالة و
الشرائط المعتبرة لقبول الشهادة سيما واكثرهم النساء والسفهاء وغيرهم ولا يتيسر لهم الاطلاع بالحيثية المذكورة منهم البتة لو لم نقل كلهم الا
الفقهاء لا يخفى على المتأمل كون ما ذكر من القطعيات بمعنى قطع انه لم يكن كذلك سيما بملاحظة انه يعم به البلوى ويشتد به الحاجة ويكثر وقوعه
في الازمنة بحسب العادة فلو كان الشهود يدورون او اطلع على شهادتهم بالحيثية المذكورة لكون ذلك لا نزال لا اشتهر اشتهار الشمس مع ان
الامر بالعكس كما ظهر وقوف المتأخرين وعلمهم ايضا في الاعتماد والامضاء على ما عرفت والله يعلم **فائدة** شبهة اوردها المولى ... وهي
الاجتهاد بالاستفراغ الوسع ان ربما الوسع في اوقات الفرائض يتحقق تبعا الاجتهاد الاعتداد لوقات وان اريد في وقت التكليف والحاجة الى المسألة
المسألة فربما كان في ذلك الوقت ما حصل شرائط الاجتهاد كلا او بعضا او حصل على سبيل التقليد وانه لا ان صوبه لانه مركب من الاجتهاد
والتقليد الذي لا يجوز عنه وان حصل على سبيل الاجتهاد فالاجتهاد متفاوت لانه يحتمل عند المحصل انه لو استفرغ وسعه لربما فعل له
له خلاف ما ظهر اولا وانه اوجب شرائط الاجتهاد وقرار من هذا وعلم كيف يعتمد على ظنه مع هذا فمع كونه موجودا هنا فكيف تكفيه وانه
تكفوا الا باستفراغ ثان فنقل الكلام اليه وهكذا لعدم الانتهاء الى العلم واعتبارهم في الاكتفاء الاعتماد على تصديق تجتهد وتجويزه فهو
تركب الاجتهاد والتقليد مع انا ننقل الكلام الى المجتهد المجوز والجواب ولا ما نقضنا به كان نجوز ان كل ان اناس كان ذكرا وانثى او
سفيها او عاميا او عجميا اذا فهم من الاحاديث شيئا باي نحو فهم من غير جهة قاعدة وضابطة بل بخلاف القاعدة وان فهمه ضد المطلوب
او نقيضه لا بدا لم يكن رابطة لفهمه بل رجما بالغيب يكون فهمه حجة يجب عليه العمل به لا يمكنه تقليد غيره ولو في حكم بان فهمه غلط فاسد جزما
او فضيحة ولا يسرح اهل الكلام ومشاهد اهل الجواب وان قلت بانه لا بد للفهم من اطلاع على امور وتتبع ومعرفة ننقل الكلام اليه ونورده عليك

مثل هذا الكلام من

حرفا بحرف الا ان نجوز التركيب وهو في الحقيقة تقليد الاجتهاد او الكلام فيه مع انه لم يصدق مجتهد ولا يجوز نفسه لان الشيعة باجمعهم بل اهل
السنة ايضا لا يجوزونه وبينا بطلانه في رسالتنا في الاجتهاد مع انكم لا تجوزون تقليد غير المعصوم والتركيب ليس تقليد المعصوم والترك
ليس تقليد المعصوم كما هو ظاهر مع ان الذي اورد الشبهة يعتبر في الفقاهة وفهم الحديث معرفة علوم العربية واللغوية والتتبع التام
وامثال ذلك فالنقض عليه في غاية الشدة وايضا جميع العلوم والحرف والصنائع التي واجبة كفاية وعينا لنظم امر المعاد والمعاش هذه الشبهة
واردة فيها بانه ان لم يحتج الى مهارة وخبرة واطلاع على ما يتنبه عليه ويتوقف به فيما حل بالبديهة ولا يتحقق نظم المعاد والمعاش بل يصير الفساد
انه بلا شبهة ومعلوم ان علم الفقه ايضا من جملة تلك العلوم واجب علينا او كفاية لنظم المعاش والمعاد بلا شبهة حليته فيه بريب شيء بل جميع تلك
العلوم والصنائع من شعبات الفقه وما تطاردى فساده في الفقه كما مر في اول الفوائد ومع ذلك ان جميع ما هو علم او صنعة ورد فيه
بانه على الحق من القول بلزوم المهارة والخبرة والاطلاع على ما تتوقف عليه وعلى ما تتوقف عليه وكذا مراعاة الاساتيد واحترامهم
وقبول قولهم وكون الحق معهم لان الاساتيد واهل الخبرة والمهارة يسمع قولهم فيها البتة وان كان في نظر الناظر مثل ما قالوا السك
الا انهم يقولون انهم اساتيد هذا الفن والخطا منا ومن هذه الجهة يسمعون قولهم ويطيعونهم ويخدمونهم الى ان يبلغوا مرتبة الاستاذية
ومع ذلك شاهد اسنادهم ما داموا في الحياة ومع ذلك يعظمونهم غاية التعظيم واذا وقع كسر في خطهم او غيره من صنائعهم لا يجترئون

حيث

يجعلون التصرف لا يجترئون ويجعلون التصرف في صنعهم وان كان حقير الكسر دليلا على سلب التوفيق وسوء الادب وموجب النكال شديدا
اساتيده مع كونهم العلماء والاساتيد الغالب كفارا او ضلالا او فساقا بل ربما كان كفرهم اشد كفر ومع ذلك فسقهم اعظم فسق يعظمونه خشية الاستاذ بل يقبلون
قولهم بسبب الخبرة كما قال عز وجل ولا ينبئك مثل خبير بخلاف الفقه فان الشيطان لغاية عظم رتبته ونهاية شدة ضرر الغلط فيه الغي في
قلوب القاصرين انه لو وافق احد فهمه وفهم الفقهاء يكون مقلدا له فلا بد من مخالفة الفقهاء وعدم الموافقة معهم وتجنب فهمهم

فهم

حتى يصير فقيها وربما يطعنون عليهم ويسيئون الادب معهم مع انهم يرونهم ائمة هذا الفن والمؤسسين له والماهرين الخبيرين

سؤ

القريبين لعهد الائمة او اقرب عهدا منهم بمراتب واعرف بجميع ما له دخل وازيد تتبعا للادلة اصحاب الكمالات النفسية وارباب
القوى القدسية في حال صغر سنهم فضلا عن الكبر مع نهاية تقويهم وورعهم وعدالتهم وقربهم الى غير ذلك مع نهاية كثرتهم ووفور فهمهم

بحيث

لولاهم

بحيث لولاهم ما كانوا اما كنا نعرف الدين والمذهب والفروع والاصول مع كونهم المجددين لدين الرسول في راس كل مائة والمروجين له في كل قرن والمكملين
لايتام الائمة في زمان الغيبة المنقذين لهم من ايدي الابالسة والمخالفين والمبطلين والغالين والحجة على الخلق والائمة حجج عليهم الى غير ذلك
مما ورد في الاخبار والآثار ويشهد له الاعتبار ولا يغني جمعها الدفاتر وكل لسان وقلم عن الذكر قاصر بل لو لم يطلع على نوالهم او لم
كتبهم لم يمكننا فهم حكم واستنباط مسألة من الحديث ولا يخفى ذلك على المنصف الفطن وثانيا بالحل بان من سمع مقالاتهم هذا الفن
الاجتهاد الا بعد استجماع شرائطه ولا يجوزون العمل بالظن الذي ورد في القرآن والاخبار المنع عن العمل به وجعله حكم الله مضافا الى انه خلاف
الاصل والعقل فان حكم الله حكم ومن الله وظننا ظن ومنا فكيف يكون احدهما عين الآخر الا ان نعلم علما يقينيا ان الشرع رضي به عوض
حكمه ولا يكفي الظن به لانه ايضا ظن منه ولو تسلسل الى غير ذلك مما ذكرنا في اول الفوائد وغيره فلا يتحقق العلم واليقين الا لمن استجمع الشرائط
وبالجملة من سمع مقالاتهم ويكون قلبه خاليا من الشوائب سالما من المعايب يبادر بالقبول البتة ولا يحملهم لسوء حاله من ارباب العلوم والصنائع
الغبيهم في الغالب بعلم عدم عدالتهم بل فسقهم وكفرهم ايضا ومع ما عرفت قولهم بان ما ذكروه حق يقينا كما لا يخفى على من اراد في مضافا الى

اما القوة القدسية

ادلتهم على لزوم كل شرط شرط عليحدة على نحو ما بيناه في رسالتنا في الاجتهاد بحيث لا يبقى للجاهل تأمل اصلا فضلا عن العاقل في تحصيل
الشرائط من العلوم والقوة القدسية فيها والنفس والسؤال من الله ثم والتضرع والالحاح عليه الاستمداد من الارواح المقدسة المعصومين
وبعدهم من الفقهاء ويبالغون في تعظيمهم وادبهم ومحبتهم والركون اليهم فان القلب يهوى الى القلب فاذا استحكم الروابط بين القلوب بين

بما ذكرت

القلب الموحش والارواح الذين هم احياء عند ربهم يفتح ابواب الفيوض والكمالات ويشرح بانوار المعرفة والعلم فانه نور يقذفه الله في
قلب من يشاء يا اخي قد حصل التجربة لي فعليك بما ذكرت ثم عليك واياك اياك عن تنفر قلبك من فقهائنا ومبلغهم الى نفسك فان غير المجربين
عن نيل درجة الفقه البتة راسا واصلا او توقع في وادي التيه والحيرة والضلالة والجهل والحمق الشديد كما شاهدنا جماعة نعوذ

اخذها واما المشكلة والخلافية

بالله من ذلك واما تحصيل العلوم فبالشروع والمذاكرة والمطالعة مع الاستمداد من الله ثم والتضرع اليه والتوسل والتشفع بالنفوس المقدسة وتخلية
القلب عن الميل والنفرة فما وجد من المسائل المسلمة غير المشكلة والخلافية فيجتهد فيها بحسب وسعه كما ذكرنا فبعد تحصيل الكل يشرع في الفقه ويجعل تحصيله
من مقدمتين الاولى هذا ما ادى اليه اجتهادي والثانية كلما ادى اليه اجتهادي فهو حكم الله يقينا في حقي ولا بد ان يكون في المقدمة الاولى صادقا
وبالثانية عالما متيقنا حتى يصير النتيجة صادقة يقينا واما اجزاء الشرائط على سبيل الاجمال فبان يعرف ان ادلة الفقه منحصرة في الخمسة المعروفة
بتامل في كل دليل دليل هل هو دليل ام لا وكونه دليلا مشروطا او بغير شرط وعلى الاول الشرط ماذا امثلا يتامل في ان خبر الواحد حجة ام لا وعلى
الاول مشروط بالعدالة والموثقية ايضا والحسن ايضا والقوة ايضا وان الضعيف ينجبر ام لا والجوابر ما هي الى غير ذلك مما ذكرنا في الفوائد مثل ان
العدالة هل هي الملكة او حسن الظاهر او عدم ظهور الفسق وان ثبوتها من باب الشهادة او الخبر او الظن الاجتهادي ويحصل في الثبوت وفي الثبوت
يحتاج غالبا الى الاجتهاد بل كلها كما ذكرنا الى غير ذلك مما ذكرنا مما يتعلق بالسند او المتن او الدلالة او رفع التعارض وعلاجه الى غير ذلك مما ذكرنا
في الفوائد والملحقات فان جميعها معاليجات للاختلافات والاختلالات التي لا بد من علاجها حتى يمكن من الاستدلال بعنوان الاجتهاد لا بالتقليد
فجميع الشرائط انما هي علاجات للاستدلال بالاجتهاد ولا يمكن الاجتهاد الا بها اللهم ان يكون مقلدا فاذا حصل المسألة بالنحو الذي ذكرناه فهو مجتهد ومع
ذلك الاحوط ان يعرض اجتهاده على اجتهاد المجتهدين فان وجده في الغالب موافقا لطريقتهم فحمد الله على هذه النعمة العظمى حمدا كثيرا وشكره
كثيرا فيظهر انه نال هذه المرتبة العلية السنية ويتضرع اليه في حفظه عن الخلاف في البقية وان وجد بخلاف ذلك فيتهم البتة نفسه نهاية التهمة
ويشرع في اصلاحها في المجاهدات والتضرعات والاستمدادات وغيرها وتخليتها عن الشوائب وتخليصها من المعايب حتى يهب الله له هذه الرتبة

انه

وهذا القدر يكفي بعنوان مسألة تحتاج الى الاجتهاد سواء كانت مقدمات الفقه او نفسه حين ما اراد الاجتهاد فيها استفرغ وسعه في ذلك الحين هذا
فاي شيء اداه اليه اجتهاده يكفي وان كان يحتمل عنده انه بعد ما زاد مهارته ومضى زمان ربما يتغير ظنه الا ان الظن عنده ليس كذلك ومع ذلك هذا الحين
الصدد وسعه وهذا الذي اداه اليه اجتهاده وهو مكلف ولا يكلف الله نفسا الا وسعها ولانه لو لم يكفه لم ينفعه اجتهاده ما دام حيا فلا بد من
التقليد سيما لو وجد له فتوى فقيه حي يقلده والتزام الاحتياط بالنسبة الى جميع المسائل حرج بل تكليف ما لا يطاق وترجيح البعض من غير مرجح فاسد على
حسب ما عرفت سابقا مع ان الفقهاء متفقون على ان المجتهد لا يجوز له تقليد غيره ويريدون من المجتهد هذا الذي ذكرناه لانه بعد اطلاعه على جميع
ما له دخل في الكلام وتدبره فيه يظهر عنده ان حكم الله كذا فهمه وغيره ليس حكم الله فان كان فتواه موافقا لفتوى الكل فنعم الوفاق ويتعين العمل
وكذا ان كان موافقا الفتوى المشهور او الاكثر لغاية قوة فتواه واما اذا وافق لبعض دون البعض فكذلك المعروف سيما وان المجتهد في مثله
يبذل الجهد في تزييف دليل المخالف وتحقيق سقمه ويبالغ ومع ذلك يجد ان الحق معه ومع من وافقه وكذا لو خالف البعض ولم يجد موافقا
لان الظن عنده ان حكم الله كذا وان ما عليه البعض ليس حكم الله فكيف يصح له التمسك به ويدع فتواه مع انه في هذا المقام يبالغ ازيد مما يقتضي
واما اذا خالف فتوى الكل فيجب عليه ترك فتواه لانه خطاء البتة وكذلك لو خالف المشهور بين القدماء والمتأخرين الا النادر ومع ذلك النادر ايضا
كان يرجع عن فتواه ووافق القوم ويظهر ذلك من انه في كتابه المتأخر وافقهم وغير ذلك وهذا يرجع الى الاول فما تعارف الان من اعتداد
فقهائنا بقول النادر والذي يرجع عنه القائل ظاهر الفساد اذ لا فرق بينه وبين ان لا يكون نادرا مع العدول ومع العدول لا اعتداد بقول الا نادرا عقلا

و
بناء على
انه ليس وفاق
الكل عنده ومثل الصورتين
السابقتين ان يكون المسئلة مما يعم به
البلوى ويشتد اليه الحاجة ومع هذا صار المشهور
عند قدمائنا والمتاخرين الافتاء وكذا وان خالفه يكون
معلوم الفساد كما لا يخفى على المتامل واما المشهور بين خصوص القدماء
فليس بتلك المثابة لا يمكن الفتوى بخلافه اذا كان الداعي عظيما وكان المشهور بين
المتاخرين خاصة الا ان الاحوط مراعاة المشهور في العمل كيف كان هو دأب المحققين بل الاحوط
مراعاة كل فقيه مهما امكن كما هو دأبهم في مقام الاحتياط لكن ليس بمثابة المشهور فانه تراكم افواج الاوهام
الشديدة من اصحاب الفتوى لغير سبب ولهذا التامة عليه الى ان اعتقد الفحول كونه حجة كما مر ومر الكلام واني
تتبعت فوجدت كلما هو مشهور يكون دليله اقوى وامتن الشبه الا ما شذ ولعل ما شذ يكون بسبب قصور فيما علمت
كون دليله امتن فان قلت ربما كان مخالفة هذا المجتهد بزيادة او متعرضة او جماعة منها مظنة الاصوبية قلت لا شك في ان الاحوط
مراعاتهم في العمل كما عرفت واما الفتوى فهذا المجتهد مطلع على ما ذكرت ويلاحظ في مقام اجتهاده بان يبالغ في الاجتهاد عند ملاحظة الادلة
ويزيد التامل والتدبر ويكثر الى ان يحصل له ما يقابل ما ذكرت من المظنة ويغلب عليه وربما يظهر ان الحق معهم فيرجح هذا مع انهم ان كانوا امواتا
فلا يجوز تقليدهم مطلقا وان كانوا احياء فيتمكن من المناظرة معهم لتعرف الحال ولو لم يتمكن فيزيد التامل في الادلة ومع ذلك قد
عرفت انهم متفقون على ان المجتهد لا يجوز له التقليد للادلة الدالة على حرمته خرج عنها العامي للاجماع وغيره ومنها
لا اشتمال المجتهد فلاحظ ثم اعلم ان المجتهد اذا تجدد له الحاجة الى ما اجتهد فيه يجب عليه
تجديد الاجتهاد والنظر لانه في وسعه ولا يكلف الله نفسا الا وسعها فلعله
بتجديد الاجتهاد يظهر عليه خطاء سابقا نعم ان لم يكن في وسعه
تجديده يجوز له العمل باجتهاده السابق وعلى
ما ذكرنا غير واحد من
المحققين
وقد

وقد
حققنا في
رسالتنا في الاجتهاد
تحقيقا تاما ابقيتم حققنا هنا
فليلاحظ وتامل فان قلت لم يعرف قوله
ثم لا يكلف الله الخ واما العذر الغير المجتهد ايضا
اذا امكنه فهم الادلة بوجه من الوجوه قلت لما عرفت من الادلة
مع انه لو كان قلبه سالما من العصبية والشوب كيف يطمئن بفهمه ويرجحه
مع انه لا يعرف اسبابها وشروطها فان قلت اذا كان العالم الذي ما بلغ رتبة
الاجتهاد وعنده ان مجتهده اخطأ في اجتهاده في مقدمة من المقدمات او غيرها فكيف يجوز
له تقليده فضلا عن ان يجب عليه قلت ان كان المجتهد ميتا فلا يجوز له تقليده على حال كما عرفت ان الحق
وان كان حيا فليناظره ليعرف الحق فان ظهر ان الحق مع المجتهد فلا كلام وان ظهر على المجتهد كما قال العالم
الخ فان كان بعد المناظرة يكون المجتهد على رأيه والعالم على اعتقاده بكون الحق مع المجتهد لانه غير غافل و
هو الاستاد الماهر [illegible] امام الفن يكون العالم ايضا اماما في هذا الفن خاصة وماهرا فيه لكن الماهر
في جميع الفنون يمكن ان يكون اقوى مع ان فرضه من لا يعرف الرجوع الى من يعرف
كما مر سابقا وهذا العالم ممن لا يعرف المسئلة كما عرفت وهذا المجتهد ممن
يعرف المسئلة لانه مكلف بما ادى اليه اجتهاده كما عرفت و
مع ذلك غاية ما في الباب ان يكون العالم
في خصوص هذه المسئلة يحتاط
ولا يجوز له العمل بالاجتهاد
لما عرفت فتدبر

كتبه العبد الآثم محمد رضا بن ابي القاسم
في [illegible]
سنة ١٢٠١

[illegible]

...ى بعهده من الله فاستبشروا ببيعكم الذي بايعتم به وذلك هو الفوز العظيم